H. BRØNDSTED

JUAN DE LA CRUZ

ET FORSØG I DEN RELIGIØSE TANKES HISTORIE



I KOMMISSION HOS
GYLDENDALSKE BOGHANDEL
NORDISK FORLAG

JUAN DE LA CRUZ

JUAN DE LA CRUZ

ET FORSØG
I DEN RELIGIØSE TANKES
HISTORIE

AF

H. BRØNDSTED

I KOMMISSION HOS
GYLDENDALSKE BOGHANDEL - NORDISK
FORLAG - KØBENHAVN - MCMXXXII

Denne Afhandling er af det filosofiske Fakultet antaget til offentlig at forsvares for den filosofiske Doktorgrad.

København, den 3. December 1931

AAGE BRUSENDORFF
d. Aars Dekanus.



PRINTED IN DENMARK
GYLDENDALS FORLAGSTRYKKERI
KØBENHAVN

INDHOLD

INDLEDNING

Det 16de Aarhundrede er de store religiøse Nydannelsers Tid i Europa og rummer samtidig — tillige med den første Halvdel af det 17de — Spaniens klassiske Blomstringsperiode, „el siglo de oro". Den overordentlige Indflydelse, saavel politisk som aandelig, Spanien dengang øvede, havde sin Baggrund i et saa kraftigt og mangesidigt nationalt Liv paa Pyrenæerhalvøen, at vi nutildags har vanskeligt ved at forestille os det. I religiøs Henseende var det som bekendt fra Spanien, de afgørende Impulser udgik, som muliggjorde Kontrareformationens imponerende romerskkatolske Fremstød, til hvis fortsatte Virkninger vi endnu er Vidner. Her saa lidt som paa andre Omraader kan der imidlertid siges at herske nogen udbredt Bevidsthed om, hvad den spanske Indsats i vor Races Aandshistorie har betydet. Det er ikke blot Spaniens økonomisk-politiske Nedgang i de følgende Aarhundreder, som bærer Skylden for denne paafaldende Uvidenhed om, hvad det har ydet; det ligger ogsaa i selve Ydelsens Karakter, i Ejendommeligheder ved den spanske Aandskultur.

Man oplever ved Forsøg paa at beskrive spansk Literatur eller Kunst ikke sjældent med særlig Styrke den Vanskelighed, at samme Fænomen synes i lige Grad at kalde paa modsatte Prædikater. Virkelighedssans og Fantasiflugt, Sødlighed og maskulin Kraft, stiliseret Maner og naiv Oprindelighed kan forekomme sært sammenslynget, og de uvante Kombinationer trodser Sprogets kendte Kategorier. Det er det paa een Gang sammensatte og fastsluttede i den nationale Karakter, der standser os. Og det kan være saa meget des vanskeligere at faa Sagens Pointe udtrykt, som den ofte netop viser sig i Følelseskvalitetens mere æteriske Element fremfor i Konstruktion, Stil

og Grundide; disse er meget ofte overtagne andetstedsfra, og dog har det hele faaet en udpræget ny Klangfarve. Hermed er en ny Krydsning af Modsætninger betegnet, den Enhed af Forstandens Receptivitet og Følelsens Originalitet, hvori Spaniens Særstilling mellem Kulturfolkene i alt Fald delvis finder sin Forklaring. Hvad der har sin Ejendommelighed i Tonefaldet, lader sig vanskeligere overføre paa fremmed Grund end, hvad der er udkrystalliseret som kunstnerisk Stil, selskabelig Konvention, filosofisk Ide: deraf de store italienske, franske, tyske Kulturblomstringers større plastiske Impressivitet. Man kunde lettere skrive den europæiske Kulturs Historie med Forbigaaelse af den spanske end af nogen anden blandt de førende Nationer; men det er ikke sikkert, man derved gjorde mindre Vold paa Virkeligheden. Den spanske Aandstypes Indflydelse i den nyere Tids europæiske Aandsliv kan til en vis Grad sammenlignes med den russiskes i vore Dage. Begge Steder er det ikke Tankens Oprindelighed, men den følelsesmæssige Udformning, der er betydningsfuld; i begge Tilfælde er Virkningen lige saa upaatvivlelig som vanskelig at anslaa.

Den pyrenæiske Halvø, paa een Gang afsides beliggende og Mødested for rige Kulturpaavirkninger, har siden den tidlige Middelalder i Aarhundreder været Skuepladsen for Brydninger mellem alle Kristenhedens og Islams vigtigste Aandsstrømninger, og Reglen har været den, at man opsugede Elementer fra dem alle uden selv at yde andet Bidrag end det, der ligger i selve Rummeligheden og den Art af emotionel Spænding, der i Spaniens Gotik og Barok, hos en Lulius eller en Ribera trods al Overtagelse af Stof, Form og Type giver det dybe Præg af Selvstændighed. Man *erkender* Spanieren som Eklektiker, man *føler* ham som original. Hans Holdning mod Yderverdenen er for det meste i intellektuel Henseende modtagende; ydende og selvstændig er han væsentlig i Handling. Og for den spanske Aktion har Verden i eminent Grad været udsat paa mere end eet Felt; ogsaa efter at Landet var blevet politisk afmægtigt, har Impulserne, der udgik fra Loyola, Suarez og Teresa, sat Kræfter i Bevægelse, hvis Virken endnu ikke har naaet sin Grænse. Det har fulgt med de historiske Omstændig-

heder, at denne Virken efterhaanden mere er forløbet adskilt fra de politiske Døgnbegivenheders Overfladestrøm og — forenet med Tilløb fra andre Kilder — har udfyldt Katolicismens store Flodseng, saa den tit unddrager sig direkte Erkendelse. Saa meget des klarere fremtræder i Spaniens Storhedstid de nævnte Kendemærker for en Nation af Soldater, Æventyrere og Korstogsteologer: Modtagen af Ideer og Systemer udefra, Mangel paa Originalitet baade i Indhold og Udtryk, hæderligpraktisk Eklekticisme; men Oprindelighed i Handling, Beslutning, Livsplan, Organisation — og i Stemningsliv. Det sidste er vigtigst — deri rummes i Kimform det hele — og lettest at miskende. Thi dengang som nu udleverer den spanske Aand ikke sine indre Rigdomme til den første tilfældige Vejfarende eller udstiller dem til Beskuelse som standardiseret Eksportvare. Man maa følge med indenfor, sidde stille ved Arnen mellem Landets Børn og lytte sig til de Stemningsvalører, der kommer til kort i Universitetsforelæsningen og Radioforedraget, men som her, indenfor Murene, af Materiale, vi troede vendt og drejet og kendt til Trivialitet, skaber en ny og egen Tankens Verden, hvori alt er ægte og lever op i ny sjælelig Realitet. Fra en saadan kastiliansk Arnekrog er fler end een af de Sjæle gaaet ud for at erobre Himlen eller Verden eller begge Dele, der, sammen med en overtaget tysk-italiensk Tankebagage, som eneste „originale“ Fædrenearv medtog een sand „Stemningsvalør“: Evnen til at tage Bagagens Indhold for Alvor.

En saadan spansk Type fra „det gyldne Aarhundrede“ er Juan de Yepes med Tilnavnet de la Cruz, Tidsalderens tredje og sidste religiøse Hovedskikkelse paa spansk Grund, ved Siden af Iñigo Loyola og Teresa de Ahumada. Som de er han ingen egentlig skabende Aand, hverken filosofisk eller æstetisk, og dog bliver han det paa sin Maade, nemlig ved at tage det Tankeindhold, han eklektisk gør til sit, saa alvorligt, at nye Værdier opstaar — Værdier for Handling og for Stemning, men Værdier, han selv søger at fatte og fastholde med Tanken. I sit Liv fik han Lejlighed til praktisk at erfare og vise disse Værdiers Gyldighed; i en lille Række Digte har han prøvet at nedfælde, hvad han oplevede, som Stemning; i fire Afhandlinger med Ud-

og Grundide; disse er meget ofte overtagne andetstedsfra, og dog har det hele faaet en udpræget ny Klangfarve. Hermed er en ny Krydsning af Modsætninger betegnet, den Enhed af Forstandens Receptivitet og Følelsens Originalitet, hvori Spaniens Særstilling mellem Kulturfolkene i alt Fald delvis finder sin Forklaring. Hvad der har sin Ejendommelighed i Tonefaldet, lader sig vanskeligere overføre paa fremmed Grund end, hvad der er udkrystalliseret som kunstnerisk Stil, selskabelig Konvention, filosofisk Ide: deraf de store italienske, franske, tyske Kulturblomstringers større plastiske Impressivitet. Man kunde lettere skrive den europæiske Kulturs Historie med Forbigaaelse af den spanske end af nogen anden blandt de førende Nationer; men det er ikke sikkert, man derved gjorde mindre Vold paa Virkeligheden. Den spanske Aandstypes Indflydelse i den nyere Tids europæiske Aandsliv kan til en vis Grad sammenlignes med den russiskes i vore Dage. Begge Steder er det ikke Tankens Oprindelighed, men den følelsesmæssige Udformning, der er betydningsfuld; i begge Tilfælde er Virkningen lige saa upaatvivlelig som vanskelig at anslaa.

Den pyrenæiske Halvø, paa een Gang afsides beliggende og Mødested for rige Kulturpaavirkninger, har siden den tidlige Middelalder i Aarhundreder været Skuepladsen for Brydninger mellem alle Kristenhedens og Islams vigtigste Aandsstrømninger, og Reglen har været den, at man opsugede Elementer fra dem alle uden selv at yde andet Bidrag end det, der ligger i selve Rummeligheden og den Art af emotionel Spænding, der i Spaniens Gotik og Barok, hos en Lulius eller en Ribera trods al Overtagelse af Stof, Form og Type giver det dybe Præg af Selvstændighed. Man *erkender* Spanieren som Eklektiker, man *føler* ham som original. Hans Holdning mod Yderverdenen er for det meste i intellektuel Henseende modtagende; ydende og selvstændig er han væsentlig i Handling. Og for den spanske Aktion har Verden i eminent Grad været udsat paa mere end eet Felt; ogsaa efter at Landet var blevet politisk afmægtigt, har Impulserne, der udgik fra Loyola, Suarez og Teresa, sat Kræfter i Bevægelse, hvis Virken endnu ikke har naaet sin Grænse. Det har fulgt med de historiske Omstændig-

heder, at denne Virken efterhaanden mere er forløbet adskilt fra de politiske Døgnbegivenheders Overfladestrøm og — forenet med Tilløb fra andre Kilder — har udfyldt Katolicismens store Flodseng, saa den tit unddrager sig direkte Erkendelse. Saa meget des klarere fremtræder i Spaniens Storhedstid de nævnte Kendemærker for en Nation af Soldater, Æventyrere og Korstogsteologer: Modtagen af Ideer og Systemer udefra, Mangel paa Originalitet baade i Indhold og Udtryk, hæderligpraktisk Eklekticisme; men Oprindelighed i Handling, Beslutning, Livsplan, Organisation — og i Stemningsliv. Det sidste er vigtigst — deri rummes i Kimform det hele — og lettest at miskende. Thi dengang som nu udleverer den spanske Aand ikke sine indre Rigdomme til den første tilfældige Vejfarende eller udstiller dem til Beskuelse som standardiseret Eksportvare. Man maa følge med indenfor, sidde stille ved Arnen mellem Landets Børn og lytte sig til de Stemningsvalører, der kommer til kort i Universitetsforelæsningen og Radioforedraget, men som her, indenfor Murene, af Materiale, vi troede vendt og drejet og kendt til Trivialitet, skaber en ny og egen Tankens Verden, hvori alt er ægte og lever op i ny sjælelig Realitet. Fra en saadan kastiliansk Arnekrog er fler end een af de Sjæle gaaet ud for at erobre Himlen eller Verden eller begge Dele, der, sammen med en overtaget tysk-italiensk Tankebagage, som eneste „originale" Fædrenearv medtog een sand „Stemningsvalør": Evnen til at tage Bagagens Indhold for Alvor.

En saadan spansk Type fra „det gyldne Aarhundrede" er Juan de Yepes med Tilnavnet de la Cruz, Tidsalderens tredje og sidste religiøse Hovedskikkelse paa spansk Grund, ved Siden af Iñigo Loyola og Teresa de Ahumada. Som de er han ingen egentlig skabende Aand, hverken filosofisk eller æstetisk, og dog bliver han det paa sin Maade, nemlig ved at tage det Tankeindhold, han eklektisk gør til sit, saa alvorligt, at nye Værdier opstaar — Værdier for Handling og for Stemning, men Værdier, han selv søger at fatte og fastholde med Tanken. I sit Liv fik han Lejlighed til praktisk at erfare og vise disse Værdiers Gyldighed; i en lille Række Digte har han prøvet at nedfælde, hvad han oplevede, som Stemning; i fire Afhandlinger med Ud-

gangspunkter i tre af disse Digte har han endelig nedlagt sin Erfaring som religiøs Personlighed og som Sjælevejleder i en Art asketisk-mystisk Levelære med bibelsk Begrundelse og i klosterlig Ramme.

Juan de la Cruz's Liv er helt knyttet til den af Teresa gennemførte Stiftelse af den reformerede Karmeliterorden. En nærmere Beskæftigelse hermed ligger ikke i nærværende Undersøgelses Plan, saa meget mindre, som der ingen direkte Linier, ud over de allermest almindelige, kan drages mellem hans Liv og Lære. Taget som Helhed viser de en slaaende indbyrdes Harmoni, hvorimod der i Enkeltheder absolut ingen Muligheder findes for gensidig Belysning. Født 1542 i Fontiveros, en kastiliansk Flække, i en forarmet Gren af en ellers anset Adelsfamilie — Faderen var simpel Landsbyvæver — og tidlig faderløs kom han med sin Moder og to Brødre til den i Datiden blomstrende Handelsby og Provinshovedstad Medina del Campo, hvor han efter at have forsøgt sig i forskellige Slags Haandværk fra sit 15de Aar til det 20de tjente sit Brød som Sygepasser ved et Hospital for smitsomme Sygdomme. 21 Aar gammel træder han ind i Karmeliterordenen for det følgende Aar (1564) som Juan de Santo Matía at begive sig til Salamancauniversitetet. Han fortsætter her en Uddannelse, hvortil Grunden var lagt i hans Hospitalsaar, idet han i disse samtidig var Elev i Medina del Campo's Jesuiterkollegium. Det fremgaar af Universitetets Registre, at han i 4 Aar, 1564—1568, har opholdt sig i Salamanca som Munk i Karmeliterklostret og Student — „Artista“ de tre første Aar, præsteviet Teolog det sidste. I 1567 træffer han under et Ophold i Medina del Campo sammen med Teresa, der har begyndt sin Virksomhed som Ordensstifterinde og netop staar foran den nye Opgave at grundlægge det første Munkekloster for Barfodskarmeliter. Juan de la Cruz, som paa dette Tidspunkt har besluttet at forlade Karmeliterordenen for som Chartreusermunk at underkaste sig den strengest mulige Regel, lader sig af Teresa formaa til i Stedet at tiltræde hendes Genoplivelse af Karmeliternes oprindelige strengere Observans, „forudsat at han ikke skulde komme til at vente længe“, og i 1568 oprettes det første mandlige Barfodskarmeliterkloster i

Duruelo med ham og to andre som eneste Beboere. Fra dette Øjeblik tilhører hans Historie Karmeliterordenen; han tager det Navn, Juan de la Cruz, hvorunder han nu er kendt, og er Resten af Teresas og sit eget Liv (hun dør 1582, han 1591) mellem hendes nærmeste Medarbejdere. Han udstaar i denne Egenskab adskillig Forfølgelse, Mishandling og Tilsidesættelse saavel fra den „milde Observans"' som, i sine sidste Aar, fra nye Foresattes Side indenfor sin egen Orden og faar saaledes rigelig Lejlighed til i Praksis at bekræfte sit Tilnavn og anskueligt illustrere sin Teori om Lidelsens anagogiske Værdi: søger han den end ikke direkte, saa viger han dog ikke blot ikke af Vejen for den, men gaar standhaftig og uden Klage igennem den og ender med positivt at holde den fast uden Ønske om Lindring eller Oprejsning.

Fra 1569 til 1572 benyttes Juan de la Cruz af Teresa væsentlig som Novicemester i de nyoprettede Munkeklostre samt som Rektor for det — ligeledes nye — tilhørende Kollegium i Alcalá de Henares. Denne Stilling forlader han dog snart igen for i 5 Aar (1572—1577) at virke som Skriftefader for Nonnerne i Encarnación-Klosteret i Ávila, Teresas gamle Kloster, hvor hun i 1571 var blevet Priorinde. Det er i denne Periode, at han og Teresa er traadt i en daglig og personlig Vekselvirkning, som tør antages at have baaret Frugt ogsaa for begges Udvikling som Mystikere, selv om det af gode Grunde ikke lader sig gøre at paavise Sporene deraf i deres Forfatterskab[1]). Den faar imidlertid en brat Afslutning ved Juan de la Cruz's voldsomme Tilfangetagelse og Bortførelse til de „mildnede"s Kloster i Toledo i December 1577. Det haarde Fangenskab her varer til August 1578, da det lykkes ham at flygte. Fysisk nedbrudt finder han Ly hos sin Ordens Nonner i Beas og i det nærliggende ensomme Calvario-Kloster ved Guadalquivirs Kilde. Men allerede i Sommeren 1579 er han Rektor for det næste nygrundede Kollegium, i den andalusiske Universitetsby Baeza, og tre Aar efter Prior for Klosteret i Granada. Det sidste Sted, hvor Hovedparten af hans Forfatterskab er blevet til, opholder han sig med forskellige Afbrydelser til 1588, da han forsættes

[1]) Se dog S. 100—101, 279—280; jfr. Baruzi S. 179—181, Peers S. 286—287.

som Prior til Segovia. Hans Priorat her er det sidste Embede, han har beklædt. I Aarene efter Teresas Død udbryder der indenfor selve den nye Orden en bitter Konflikt, der skyldes en ny Organisators Optræden, Genueseren Niccoló Doria. Med Filip II's Billigelse søger denne gennem Indførelsen af en ny Ordensforfatning at skabe en Art af Disciplin, som var Teresas Aand modsat, og mod hvilken hendes Kreds, hvoraf Juan de la Cruz er saa fremtrædende et Medlem, værger sig med Hænder og Fødder. Doria sejrer imidlertid, og paa et Kapitel i Madrid 1591 fradømmes Juan de la Cruz Stilling og Værdighed og forvises til det afsidesliggende la Peñuela-Kloster nær Byen Úbeda i Sierra Morena, i hvilken By han i September samme Aar dør under store legemlige Lidelser, men med roligt Sind.

Juan de la Cruz har ikke gjort det let for Efterverdenen at trænge ind til den Baggrund for hans Forfatterskab, som maatte være at finde i hans personlige Liv. Ikke blot har han, modsat Teresa, ikke efterladt sig nogensomhelst Art af selvbiografisk Skildring; han har endog med Flid tilintetgjort Materiale, der i saa Henseende kunde have været værdifuldt[1]). Om det har været udelukkende af principiel Uvilje mod det blot menneskelige eller tillige af Forsigtighed, er ikke klart og gør ogsaa mindre til Sagen. Givet er, at denne Udsletten sig selv som særeget, partikulært Væsen er i fuldkommen Harmoni med hans hele Tankegang, som den fremtræder i hans Skrifter. Af disse er kun en forsvindende Del Breve; hans Korrespondance maa ellers regnes for tabt, og heller ikke Oplysningerne fra andre Kilder flyder rigeligt. Vi har saaledes i Virkeligheden kun Konturen af et Levned; dette Skyggerids er tilstrækkeligt til at bekræfte det Indtryk, Skrifterne giver, men bortset fra de Antydninger, der stammer fra Teresa, og som aldrig samler sig til en virkelig Skildring, kan man iøvrigt sige, at vi vidste omtrent ligesaa meget om Juan de la Cruz's Person, som vi gør nu, selv om vi intet havde ud over Skrifterne alene. Der er os intet overleveret udenfor disse, som enten lægger til eller tager fra det Billede, de giver, og heller intet, der gør dem mere forstaaelige, hvor de maatte synes dunkle. Af

[1]) Baruzi S. 50—51 og 187.

Interesse for Bedømmelsen af Forholdet mellem Juan de la Cruz og Teresa er paa den ene Side den ubetingede Agtelse, hun nærer for ham[1]) saavel som han for hende[2]), og paa den anden den tydelige Ironi, ja, Animositet, i Teresas Breve angaaende den bekendte „vejamen", hvor hun dadler den højtspændte Fordring om en fuldkommen Afdøen fra Verden, før Sjælen møder Gud[3]).

Ligeledes tør man — i alt Fald delvis — følge Baruzi, naar han (S. 177) af Forskellen mellem de Hverv, der betros Juan de la Cruz og Helgenindens anden „aandelige Søn", Gracián, slutter til en Bedømmelse fra Teresas Side af den førstes Evner, en Bedømmelse, som vilde svare til hans egen Utilbøjelighed til alt, hvad der — som baade Administration og Diplomati — maatte medføre et spredende Forhold til Yderverdenen. Vi behandler andetsteds mere indgaaende Forholdet mellem Teresa og Juan de la Cruz betragtet som religiøse Typer og har her blot angivet, hvor sparsomt Materialet er, forsaavidt man i eller ud over begges Forfatterskab søger Holdepunkter for en Skildring af mere rent menneskelig Art. Paa samme Maade, eller rettere: endnu mere afgjort negativt forholder det sig med Muligheden for at slutte til anden Paavirkning, personlig eller literær, paa Juan de la Cruz. Baruzi har[4]) med Lærdom og Finfølelse sammenstillet, hvad der lader sig formode eller ane ud fra hans Livs tørre Data: Mulighed for Bekendtskab i Medina del Campo med den berømte Læge Gomez Pereira's moderne Iagttagermetode og med jesuitisk Disciplin i Kollegiet — Indøvelse i Ignatius' „ejercicios" — for Indflydelse fra Bonifacio's Latinisme og Luis de León's Platonisme — altsammen Muligheder, men heller ikke mere. Ydre Holdepunkter mangler, og de indre er ikke tydelige nok. Alt dette er heller ikke af større Betydning for andet end den biografiske Skildring, vi her ikke har sat

[1]) Fundaciones Kap. XIV; Teresa's Brev til Filip II under Juans Fangenskab optrykt i L. Trenor: „Juan de Yepes", Madrid 1927, S. 215—217 (jfr. Baruzi S. 161).

[2]) Det er utvivlsomt Teresa, han sigter til Llama II V. 2 S. 637, hvor han til sin Variant af Serafvisionen føjer Ordene om dem, „hvis Aand og Kraft skulde overføres paa deres Børn efter dem".

[3]) Baruzi S. 162.

[4]) S. 98—156.

os til Maal. Derimod kan det formentlig nok have sin Interesse at forudskikke nogle Bemærkninger om den aandelige Tilstand i Datidens Spanien, før Juan de la Cruz's Fysiognomi søges foreløbig trukket op; samtidig med, at saaledes Baggrunden for det teresianske Reformarbejde udkastes, af hvilket Juan de la Cruz's Forfatterskab er en Del, vil kortelig den videre aandshistoriske Konstellation være antydet, under hvilken Juan de la Cruz's Forsøg paa at føre den kristne religiøse Tanke et Skridt fremad finder Sted.

Det har været et udbredt Fejlsyn indenfor den protestantiske og moderne antiklerikale Verden kun at fæste sin Opmærksomhed ved de Fænomener i Filip II's Tidsalder, som kan siges at varsle Spaniens paafølgende ydre og indre Tilbagegang. Navnlig har man i den spanske Kontrareformation i altfor høj Grad villet se en kulturfjendtlig Bevægelse, lammende for Aandslivets frie Udfoldelse. Den spanske Inkvisitions Undertrykken saavel af Alumbrados og Protestanter (allerede under Karl V) som af Morisker og Jøder og især dens bratte Standsen af Bibelens Overgang i Folkeeje, de store Kætterprocesser og Index' Rigorisme kommer — i Forbindelse med Filip II's politiske Religionsfejder i Nederlandene og andetsteds — set paa behørig Afstand i Tid og Rum let til at tage sig ud som gennemført Obskurantisme og aandeligt Bagstræb. Man glemmer i saa Fald, at hverken den lutherske eller den calvinske Rettroenhed bar Aandsfrihed i sit Skjold eller fik aandelig Blomstring til Følge; men man overser tillige, at netop Filip II's Spanien, Kontrareformationens Hovedland, samtidig og i tætteste Forbindelse med sin katolske Trosrenæssance oplever en veritabel Fornyelse af den literært-kulturelle Renæssance, der i andre Lande led et saa alvorligt Knæk gennem Reformationen. Man overraskes i højeste Grad, naar man, vant til den ovennævnte Betragtning, første Gang indføres i Datidens spanske Literaturs næsten uoverskueligt frodige Vildnis, hvor baade Roman, Lyrik og Drama skyder kraftige Skud og bereder Jordbunden for Lope de Vegas, Calderóns og Cervantes' Storværker, og hvor navnlig den folkelige Opbyggelsesbog har naaet en saa rig Udvikling. Og endnu dybere bliver ens Undren, naar man stilles

overfor det Literatur*sprog*, som i denne tidlige Periode findes fuldt udformet. En Prosastil som Luis de Granada's, et lyrisk Sprog som Herrera's hører til det mest lysende, den europæiske Literatur har at opvise, og den Forening af Rigdom og Rejsning, hvorom de saa langtfra er ene, lyder just ikke som trælbundne Aanders trangbrystet matte Gispen.

Hvad man saa end vil mene om Filip II, maa det sikkert i alt Fald indrømmes, at han som Hersker har befundet sig i usædvanlig dyb Harmoni med sit Folk. Hans hele ydre og indre Politik hviler paa Tanken om Spanierne som Troens udvalgte Folk, kaldet til i Forsvar og Angreb at hævde den Religions Magt i Verden, under hvis Korstegn deres Fædre uddrev Halvmaanen og samlede Spanien til eet. Trosbegejstring var moderne i Spanien Aarhundreder efter, at den var ophørt at være det i Frankrig og Italien[1]); Kampen mod de vantro var Nationalbevidsthedens Kilde og rette Element; Teologien var først og fremmest en ortodoks Kampteologi; Folkelivet var som i intet andet Land gennemtrukket af Kirkelighed, og Literaturen var endnu helt op mod Aar 1600 behersket, ja, selve Lyriken frembragt af Præster og Teologer. Boscán og Garcilaso er nærmest Undtagelser; Aarhundredets største Lyrikere iøvrigt er de tre Kirkemænd Herrera, Luis de León og Juan de la Cruz. Ridderroman og Æventyr omdigtedes gejstligt — selv Boscán-Garcilaso undgaar ikke at udkomme „vueltos a lo Divino“[2]) — og omvendt indesluttes en betydelig Del af Tidens Underholdningslekture, baade den novellistiske og den didaktiske, i Opbyggelsesbøgerne. Disses Tal er enormt. Den fromt populærteologiske og moraliserende Literatur formelig oversvømmede Landet og er et Vidnesbyrd om den levende religiøse Trang og den asketisk-halvmystiske Stemning, hvoraf vide Kredse var gennemtrængt. Selv om den egentlige Mystik i Følge Sagens Natur heller næppe dengang blev Allemandseje, er der dog ingen Tvivl om, at den asketiske Prædiken med mystisk Tendens har været mere populær og virket kraftigere i Datidens Spanien end paaviseligt i noget andet Samfund siden Franciskanervækkelsens

[1]) Note 6 S. 34—35.
[2]) v. Sebastián de Córdoba Sazedo (Rouss. S. 28) 1566—1578.

første Tid. Hele denne Stemning stimuleredes mægtigt ved Rygterne om Reformationens store Frafald i de nordligere Lande, jfr. t. Eks. Teresa's Camino de perfección. Der modtoges derigennem en ny Indvielse til Korstogsbedrifter paa Slagmark som i Lønkammer, og denne Vilje til at byde Vantroen Spidsen var det, som for Folket legemliggjordes i Filip II's Person og Kongegerning. Dem har Spanien vedkendt sig.

Giver nu dette Billedet af en Nation, der i Nytiden stædigt fastholder og søger at gennemtrumfe Middelalderens Idealer, saa er det imidlertid kun et ufuldstændigt Billede. Det samme Spanien opviser Træk, der ligesaa tydeligt er moderne og bringer Tendenser til Gennembrud, der bliver konstituerende for en ny Tids Udvikling. Det er Opdyrkelsen af det *individuelle Sjæleliv*.

Det var den strengt forstandsmæssige thomistiske Ortodoksi, som hovedsagelig ved Spaniernes Hjælp blev ført til Sejr paa Tridentinerkonciliet. Den var det, som af Melchor Cano forsynedes med tidssvarende Vaaben: en ny og kraftfuld Dialektik, en fornyet Bevidsthed om det væsentlige i Kirkelæren, Begyndelsen til en moderne historisk og literærkritisk Metode — og som derefter i Salmantinerteologien og Francisco Suarez' Nyskolastik naaede at opføre et Bygværk af monumentale Dimensioner og bestemme et Aarhundredes Udvikling i katolsk Teologi. Men den var et Panser: det bankende Hjærte indenfor maatte nu som før blive den mystiske Fromhed, der skaber det livgivende Blodomløb. Der trængtes til en *ny Mystik* til at gyde Begejstringens Olie i den nøgterne Trosoverbevisnings Kar, dersom Lampen virkelig skulde brænde, og mætte de Sjæle, der ellers vilde vende sig andetstedshen om Næring. Og denne nye Fromheds Art maatte blive bestemt af Tidsaandens to vigtigste Komponenter: Renæssanceindividualismen og Troslidenskaben; den maatte blive en *Enkeltmands*fromhed og en *heroisk* Fromhed, som kunde enten optage i sig eller overbyde, hvad der fra anden Side i mer eller mindre aabenbar Konkurrence med Kirketroen anbefalede sig til de enfoldige af Hjærtet, der søgte Gud. Til de enfoldige; thi for de mere intellektuelt udviklede fandtes der i den jesuitiske Disciplin og den platoniske religiøse Æstetik Midler til Højnelse af det aandelige Liv, som uden at føre

videre end til Mystikens Tærskel tilfredsstillede mange. Og dog maatte vel ogsaa disse begge overbydes.

For at tage det sidste først er det et Hovedtræk i den Senrenæssance, der i Spanien gaar Haand i Haand med Modreformationen, at den eklektiske Platonisme, som maaske er den italienske Renæssances ædleste Træk, faar nyt og kraftigt Liv paa Pyrenæerhalvøen. Dens vigtigste Dokumenter er Boscán's Oversættelse af Castiglione's „Cortegiano", Leon Hebreo's Forfatterskab og Luis de León's Digtning; men ogsaa i Herrera's Kærlighedssmægten — der forøvrigt er ganske fri for det sødlige — i Malón de Chaide's Magdalenebog[1]) o. fl. a. St. har den sat sig Spor. Den fører ikke til egentlig, oplevet Mystik, men skaber et forfinet og fordybet æstetisk-religiøst Sjæleliv, hvis engang vakte Trang kun Mystiken kan yderligere kultivere og tilfredsstille. Og en saadan Trang har været til Stede hos mange af de bedste blandt Tidens dannede, baade Teologer og Ikke-Teologer; den føles selv dér, hvor den ikke udtales, og det bringer en sælsom Stemning til Nutidslæseren ud fra de gulnede Blade at mærke Duften af en Idealisme, der i Aartusinde efter Aartusinde har svævet over Tidens Strøm. — Ligesaa fremmende for Udviklingen af „den skønne Sjæl" kan paa deres Maade Loyola's „Exercitia" have virket. Deres stærkt disciplinerende Karakter til Trods har de maattet føre til en saadan Koncentration om egne indre Tilstande, at det uundgaaeligt satte Frugt i større psykologisk Differentiering og et mere reflekteret indre Liv. Men fremfor alt maa det erindres, at den større religiøse Enhed, hvorved Filip II's Spanien udmærker sig fremfor f. Eks. Samtidens Frankrig, er købt med den voldsomme Undertrykkelse ikke blot af den spirende Protestantisme (bl. a. i Valladolid), men baade af „Alumbrados"-Kredsene rundt i Landet og af de aabenbare Ytringer af den Religiøsitet, der stod i Gæld til de efterhaanden forbudte mystiske Skrifter af Tyskere og Nederlændere. Her var en Flod, der bedre kunde ledes i et andet Leje end stemmes.

Fordi den nationale Rettroenhed havde knust den spirende

[1]) Malón de Chaide: „La Conversión de la Magdalena" (Biblioteca de Autores españoles tom. XXVII).

Lutherdom og gjort Ende paa Illuminismen, der netop i Kastilien havde haft saa kraftigt et Tilhold, var jo næppe de Længsler blevet enten slukt eller stillet, som havde skaffet sig disse Udtryk. Det er kun maadeligt oplyst, hvad den illuministiske Bevægelses Lære og Praksis egentlig har været; man maa nøjes med et almindeligt Omrids, idet man stadig holder sig for Øje, at det drejer sig om noget spredt og mangeartet, der fremtræder forskelligt til forskellig Tid og Sted. Man faar Indtrykket dels af en Vækkelsesretning med stærk Følelsessuggestion og drastiske Omvendelsesfænomener, dels af en fra den katolske Kirkelighed frigjort Enkeltmands- og Konventikelfromhed. Der berettes om modsatte Yderligheder f. Eks. i Stillingen til Kultus og Sakramenter: snart ekstatisk Ærbødighed, snart ligegyldig Foragt. Fromheden, der er Tale om, kan ligesaavel tage Karakter af synlig og maniereret „Hellighed“ som slaa over i skarp Fornægtelse af alle Følelsens ydre og indre Kendemærker. Fælles for det hele er Driften mod Inderlighed og Frihed for Mekanik og Autoritet, mod det religiøse Forholds Selvstændiggørelse overfor al moraliserende Pædagogik. At her findes vigtige Berøringspunkter baade med Protestantismen og med Mystiken — saavel den tysk-nederlandske som den spanske og Juan de la Cruz's egen — derom kan ingen Tvivl være. Særlig talende er Gloserne „recogimiento“ og „dejamiento“ — det sidste Ord forsvinder efterhaanden som i særlig Grad suspekt — som Udtryk for den specifik illuministiske Holdning saavel som Beskyldningerne for at foragte al anden Bøn end den indre, ordløse, og udelukkende holde sig til „det indre Lys“. Det er særlig den polemisk barske, men klartseende Dominikanerprofessor Melchor Cano i hans Betænkninger over den af Inkvisitionen fængslede og dømte Toledaner Ærkebiskop Carranza's Lære, som giver os en Information, der trods alt tør anses for i Hovedsagen paalidelig; den viser slaaende, hvilke Tendenser der netop i Juan de la Cruz's mystiske Teologi er grebet og søgt forenet med Ortodoksien i en højere Syntese[1]).

[1]) Baruzi 251—265, Menéndez y Pelayo: „Heteródoxos“ 1. ed. 1880, tom. II S. 521—558.

Spanien i det 16de Aarhundrede staar i Handlingens Tegn. Det er dets egen aktive Indgriben — diplomatisk, militær, teologisk — i den europæiske og ultraeuropæiske Historie, der som Impuls, Tilbageslag, Spændings- og Besindelsesmotiv giver Stødet til dets storartede aandelige Selvudfoldelse. Men Impulserne gaar langt videre og dybere end til blot at skabe en aktivistisk Ideologi eller en aristokratisk literær Erobrereklekticisme som i sin Tid hos Romerne. Forstummer under Aktionens Pres den erasmiske Kritik og Humanismens verdsligtleflende Tone hurtigt — fremmede var de begge for den positive spanske Psyke — saa lever til Gengæld Renæssancens Grundide, Opdagelsen af *Mennesket,* videre med saa meget des selvstændigere Kraft i den spanske Religiøsitet og Æstetik, der i den egentlige Stortid, fra ca. 1560, fortsætter Opdagelsesperiodens Vovemod og frygtløse Daadtrang indefter paa Sjælelivets umaalelige Vidder. „Die Spanier der Zeit Philipps II sind unermüdliche Schönheitssucher, Seelenzergliederer, Entdeckungsfahrer nach dem eigenen Inneren"[1]). Deres Opdagerfærd foretager de med de Midler, Tiden gav dem i Hænde, og saaledes opstaar den intense Tankevirksomhed, der gør spansk Videnskabelighed og ikke mindst Psykologien — med Vives, Huarte og Fox Morcillo — til den ivrigste Medarbejder paa at forsone og forene den kraftfuldt genvaagnende Thomisme med Italiens Gave til den krigerske Søsternation, Platons og Nyplatonismens Forkyndelse af Sjælens aandelige Adelskab. Overhovedet er jo den spanske Renæssancevidenskabs Bedrifter langtfra forbi med Complutenserpolyglotten; tværtimod drives de græske og hebraiske Studier ogsaa siden med Iver, de spanske Universiteter er Sædet for et rigt pulserende Liv, hvor Filologien ingenlunde taler det sagteste Ord, og endnu længe efter Tridentinum kan Luis de Léon frikendes af Inkvisitionen trods frimodige Udtalelser om den kanoniserede Vulgatatekst[2]). Mest imponerende er dog Rørets Nedslag i *den folkeligt religiøse Tankeverden.*

Lige fra Maurerkrigene i det 14de—15de Aarhundrede til

[1]) Pfandl S. 28.
[2]) Pfandl S. 167.

Trediveaarskrigen gennemlever det spanske Folk en næsten uafbrudt Række af Kampe, Ekspeditioner og Eksekutioner mod anderledestroende. Til alle Sider vender den allerkristeligste Konge sine skarptslebne Vaaben: mod Berbere, Tyrker, Hollændere, Englændere, Tyskere; i Amerika foregaar Administration og Eksploitering Haand i Haand med snart faderligt hovmestererende, snart heroisk dødsforagtende, snart menneskekærligt opofrende Missionsvirksomhed; i Hjemlandet selv fortætter Atmosfæren sig langsomt til den store Udladning ved Filips Forjagelse af Morisker og Jøder. Hvor mange Hjem i Over- eller Underklasse kan have bragt lignende Ofre som Cepedo'ernes i Ávila med de 5 Sønner sendt over Havet i Guds og Kongens Ærinde! Spanien blev som eet uhyre Bretagne eller Færøerne med Mændene ude i Dødens Gab og Kvinderne stille syslende i de alvorsmærkede Hjem. Under saadanne Livsforhold beredes Jordbunden for den religiøse Vækkelse, hvortil saa mange andre Betingelser afgav baade Gnist og Tønder. Og det mest karakteristiske for den Fromhedsbølge, der omkring Aarhundredets Midte med forskellig Styrke efter Tid og Sted overskyllede Landet, var dens praktisk-psykologiske Art: den uophørlige Driven paa Kendskab til og Beherskelse af den enkeltes Sjælstilstande. Den religiøse Paræneses Historie i Spanien er endnu ikke skrevet, men mellem dens ypperste Akter vil altid findes Alfonso de Orozco's, Pedro de Alcántara's, Francisco de Osuna's, Juan de Ávila's og Luis de Granada's Skrifter, hvad enten man iøvrigt regner dem for asketiske, mystiske eller ingen af Delene. Ikke for intet er Ignatius' Øvelser og den store Oversættelsesliteratur fra hans Tid gaaet umiddelbart forud for disse Bods- og Bønsprædikanter; det mærkes paa deres intensive Sjæleanalyse og energiske Stræben mod højere Former for Bønnen.

Skønhedssøgen, Sjæleiagttagelse, Erobringsvilje — under denne Tredeling kunde man gennemføre en Fremstilling af det religiøse Fremstøds Egenart, til hvis Stormtropper Juan de la Cruz's reformerede Karmeliterorden kommer til at høre. Det var en Skønhed efter platonisk Begreb, man søgte, en Sjælens Baden sig i overnaturligt Lys efter helt at have forsaget al ydre og for-

fængelig Skønhed; men Ideens Indhold bliver alt efter Graden af kristelig-religiøs Dybde afvigende fra den græske. Til en Religiøsitet, der skulde tilfredsstille en Mennesketype som Datidens bedste i Spanien, anskuelig for os den Dag i Dag i selve Teresas Temperament og Karakteranlæg, var Platonismen ikke nok. De fortrinlige Sider af Pfandl „Nationalliteratur“ S. 50 ff. giver et Helhedsbillede af, hvad denne Opbyggelsesliteratur har udviklet af Ejendommeligheder, idet den bliver halv eller hel Mystik — bestandig forbundet med Asketik.

Ind i denne Sammenhæng træder Teresa og hendes Værk paa det naturligste. Begejstret fra Barndommen af for Troskamp og Martyrium, praktisk duelig og virkelighedskær til Marven, begavet med en skarp Intuitionsevne og en usædvanlig, for hendes Gerning saare nyttig menneskelig Dømmekraft var hun ganske særlig udrustet til at blive af dem, der forstod baade at gøre sig selv og andre Rede for den asketisk-mystiske Vej, hun tidlig valgte at vandre. Hendes Forfatterskab bringer netop i sin kvindelige Umiddelbarhed de Tendenser til klart og magtfuldt Udtryk, som var til Stede før hende, ja, som hun delvis selv overtager fra Forgængere, men som hos ingen paa spansk Grund hidtil — for at tale med Ruysbroeck — i den Grad var blevet til „levende Liv“. Teresas Originalitet er ægte spansk i sin Art: den beror paa Temperamentets Rigdom og Viljens Styrke mere end paa Tankens Selvstændighed. Men denne Personlighedens særegne Kraft til at opleve og skildre sin Oplevelse afføder en Friskhed og Præcision i Udtrykket, som ofte bliver lig med Evne til selv fra ny at tænke Tingen, og saaledes bliver hun for sit Folk, hvad Eckehart havde været i Tyskland, Frans og Katarina af Siena i Italien: Bønslivets store skabende Fornyer.

Hun bliver det paa ganske forskellig Maade fra de nævnte. Hendes Bøn, som hun beskriver den i sit „Levned“ og senere i „det indvendige Slot“, er hverken Eckeharts „løsgjorte“ Indflyden i Guddomsaltet eller Frans' umiddelbare Møde med den korsfæstede, men en virkelig mystisk Teknik (som hos Ruysbroeck, Osuna o. fl.) med psykologisk Fremadskriden til stadig større Beroligelse af Sjælens Kræfter indtil den fuldkomne Forening.

Denne sidste er imidlertid skildret som en udpræget Forening mellem Personligheder, og Forestillingen om Gud som den handlende, hvem Sjælen staar overfor baade med Ærefrygt, Sønderknuselse, glødende Længsel og uendelig Taknemlighed, fylder ganske hendes Skema, saa det ligefrem flyder over af Liv. Men ganske vist gaar det ud over det platoniske Element, og Teresa undgaar ikke hos sine Fremstillere af mere filosofisk Type at møde Bebrejdelser for de visionære Fænomener, ofte af temmelig kras Art, der følger hende helt op i de højeste Stadier. Hun er absolut ikke Begrebsmystiker, og det er ikke Skønhedens højeste Abstraktion i den rene Ide, hun søger, men dens rigeste og reneste Konkretion i den guddommelige Personlighed. „Su majestad“ er hendes staaende antropomorfe Gudsnavn, og skønt hun vogter sig for at gøre sine Kristusvisioner konstituerende i sin mystiske Lære, viser dog hendes Beretninger om dem, at hun ikke er i Stand til at tænke dem ude af sit eget Liv. Resultatet er en temperamentsfuld Blanding af stigende „dejamiento“ og stigende Fantasiexaltation indføjet i en Ramme af begejstret Virketrang og asketisk Verdensforagt, — som dog aldrig lader hende tabe sin mærkelige sjælelige Ligevægt og nøgterne Bedømmelse af baade sig selv og andre. Hendes Parren af Vovemod med Realitetssans i selve det religiøse Forhold lader hende opleve og beskrive nogle af de højest udviklede saavel Lyst- som Depressionstilstande, Religionshistorien kender. I sin Tids og sit Folks Aand skaber hun — ikke en original mystisk *Lære*, men et mystisk-religiøst *Liv* saa originalt, som det uden en ny Lære kunde blive.

I 1432 havde Karmeliterordenen opnaaet pavelig Godkendelse af de mildnede Ordensregler; i 1580 approberer Gregor XII de „skoløse“ Karmeliters Regel, hvorved efter heftige Storme den teresianske Ordens Uafhængighed og dermed Reformens Fremtid sikres. Ikke mindre end 32 Klostre naar Teresa personlig at stifte, og hun oplever at se sin Kreds og sin Fromhedsform vokse frem til en aandelig Magtfaktor af Rang i det af religiøs Iver gennemglødede Spanien. Vi har set, at hendes praktiske højre Haand ikke var Juan de la Cruz. Ikke desto mindre tør han ved selve den Respekt, der fra hans Ungdom stod om ham, og ved

sin Indflydelse paa Medbrødre og Skriftebørn — blandt dem paa Personligheder som Anna af Jesus, der omplantede Klosterreformen paa fransk Grund — ja, paa Teresa selv have betydet mere for Ordenen end selv dens største organisatoriske Talenter. Han skildres som lille af Vækst, uanselig og med et Præg af udstaaede Afsavn og Lidelser, som navnlig efter Fangenskabet i Toledo ikke mere forlod ham. Af Væsen faamælt og behersket, men af en egen samlet Værdighed, der hverken har udelukket medfølende Blidhed eller en vis Charme, selv om denne ikke var af Graciáns Art, har han først og fremmest gjort Indtryk paa sine Omgivelser ved den Fjærnhed og Frigjorthed fra alt jordisk og fra egne Omstændigheder og egen Lykke, der var ham saa dybt ejendommelig. Den samme Frigørelse var det som Skriftefader hans Maal at føre andre til, og han veg ikke tilbage for i Praksis at demonstrere paa Teresa selv, hvorledes han ønskede den gennemført. En overordentlig Grad af Selvudslettelse i Forening med en ligesaa overordentlig Hævdelse af sin Egenart og Sikkerhed paa sig selv har været hans Væsens paradokse, men harmoniske Grundakkord. Som asketisk Vejleder for Nonne, Munk og læg og som Medarbejder ved Udformningen af den nye Ordens Klostertugt viste han et Maadehold og en Uvilje mod Fanatisme og Ostentation, der ikke har været mindre i „Moderen"s Aand end den stilfærdige Fasthed, hvormed han efter hendes Død forsvarede hendes Værk mod Overmagten.

Men hermed er ogsaa alting sagt, som der er Grund til at sige om en literær Personligheds private Habitus, hvis bestemte Vilje til at skjule sig og sin specielle Histore for Om- og Efterverdenen ikke var melankolsk Indfald eller preciøst Lune, men tværtimod en logisk nødvendig Følge af selve Princippet i hans Livsanskuelse. Juan de la Cruz har ønsket kun at være kendt gennem sin Forkyndelse — eller rettere, at ikke han, men kun den skulde beskæftige Menneskers Tanke, og det eneste, der kunde give hans biografiske Data en særlig Interesse for dem, der beskæftiger sig med denne Forkyndelse, vilde være, om det kunde konstateres, at hans Liv *ikke* havde staaet i Samklang med den. Og det mindste, der kan udtales herom, er, at

der absolut intet foreligger, som berettiger til saa meget som en Anelse i denne Retning. Heller ikke kan der i Virkeligheden ud fra hans Livsgang sluttes noget til Klaring af Vanskeligheder ved Forstaaelsen af hans Tankeverden. Den staar, som han har villet have det, isoleret fra alle ydre Fænomener, fremgaaet af en Livserfaring og et indre Drama, der altid vil forblive ukendt — og igennem selve denne Sigen nej til al menneskelig Interesse lærer den os netop, hvad vi kan og skal vide om dens Ophavsmand. Han var en, der i sit eget Liv saa intet, i Gud fandt alt. Og hermed slaar Tingen om til sin Modsætning, idet vi gaar til hans Forfatterskab for deraf at øse Kundskab om, hvad han var og vilde. Her bliver vi ikke ladt uden Svar, og dette Svar skulde den efterfølgende Undersøgelse bringe. Dog maa straks to Forbehold tages. For det første er det kun for selve den Grundbetragtning af det religiøse Liv, Skrifterne giver, samt for Skildringen af dets Topstadier, at vi tør mene, Forfatteren personlig hæfter. Iøvrigt drejer det sig helt igennem om Iagttagelse eller om Teori og Postulat, og det kan aldrig med Sikkerhed afgøres, hvorvidt de Erfaringer, der omtales, er Juan de la Cruz's egne — undtagen hvor selve deres Sjældenhed gør det sandsynligt. Det hele stilles objektivt op, og bortset fra Digtene er Skildringerne holdt i 3dje Person — modsat Teresas.

For det andet er Juan de la Cruz's Forfatterskab os ikke opbevaret i sin Helhed. Betydelige Dele deraf er gaaet til Grunde, med mindre det fra først af har været ufuldført, hvad der kommer ud paa det samme. Hovedsagelig maa Tabet beklages, fordi det for en Del drejer sig om Partier af hans Skrifter, hvor vi maatte vente, han vilde beskrive selve den sluttelige Forening mellem Gud og Sjælen, altsaa om Materiale, der vilde have haft den største Værdi baade for Kendskabet til hans Teori og til hans Personlighed. Af det tilbageblevne gaar det dog an — som dette Arbejde vil forsøge — at danne sig et Helhedsbillede, der viser os en udpræget og interessant mystisk Type; denne Type kan vi foreløbig ganske kort karakterisere, idet vi henviser til den paafølgende nærmere Dokumentation.

Rousselot[1]) siger i sin afsluttende Betragtning af Juan de

[1]) „Les Mystiques espagnols", Paris 1869, S. 407—408.

la Cruz's Forfatterskab: „Je ne sais si l'on citerait un autre exemple, sans en excepter Plotin, d'un effort aussi prodigieux pour échapper au monde et aller à Dieu directement, sans tomber dans l'immoralité, l'idiotisme ou la folie, effort plus prodigieux encore quand il n'a pour point d'appui que l'intuition de la foi, sans aucun secours de la philosophie." Denne Karakteristik af Juan de la Cruz's Foretagende set i Forhold til de Midler, han raader over, holder endnu den Dag i Dag Stik. Vi kan ogsaa udtrykke det saaledes, at han ved begge de to nævnte Momenter viser sig at tilhøre den egentlige eller „store" Mystik. Dennes Kendemærke er netop at ville „slippe bort fra Verden og gaa direkte til Gud" „uden andet Støttepunkt end Troens umiddelbare Begriben" — og alt, hvad der lader sig kalde Juan de la Cruz's Teologi, gaar ud paa det ene, at Gud er utilgængelig for enhver anden menneskelig Indstilling end Troens. Utvivlsomt ingen original Tanke. Originaliteten ligger i dens Gennemførelse: den Energi, det sker med, og den Stemning, der herved udløses og kommer til Orde. Energien viser sig i, 1) at enhver Form for Viden om det guddommelige virkelig forkastes, saa selv de af Tiden yndede ekstatiske Erfaringer desavoueres, og 2) at selve Trosbegrebet rigoristisk renses for sit intellektuelle Indhold og reduceres til en dunkel Fastholden ved den blotte Gudside, der saaledes voldsomt løsrives saavel fra Ortodoksiens som fra Illuminismens Garantikomplekser: Autoritet og indre Erfaring. Stemningsmomentets Originalitet ligger i Overensstemmelse hermed i en Pessimisme og en „goût du rien" (Baruzi), hvis Lige næppe vil være at genfinde paa kristelig Grund[1]). Her er en Sjæl, som vil det religiøse Forhold alene og for dets egen Skyld, og som med sin Nations hele haandfast tapre Ubestikkelighed gør Alvor af ikke at ville have nogen „tænkt Gud" (Eckehart). Men han nøjes ikke med den teoretisk opstillede Fordring; han gaar til Materialet selv og skildrer med gribende Realisme, hvordan det da gaar et ærligt Menneske med en saadan tænkt og følt og bekvemt objektiveret Gud: Billedet af Religiøsitetens totale og endelige Skibbrud. Ud af dette lader han saa Sjælen reddes i yderste Øjeblik, nøgen,

[1]) Se Note 11—12 S. 108.

blind og hjælpeløs, efter at have sluppet den sidste Planke. Eller rettere: idet den bedøvet, afmægtig og overvældet af Smerte og Forladthed overgiver sig til Drukningsdøden, mærker den — nej, den mærker det egentlig ikke før senere, men Underet sker, at *Havet selv bærer den oppe:* da den dukkede under Vandfladen, døde den fra sig selv og sank i den Guds Favn, den søgte. Vaagnende finder den sig hos ham. — Her er anvendt et andet Billede end de Symboler, hvori Juan de la Cruz selv klæder Oplevelsen. Det illustrerer i hvert Fald, hvorledes den Vej, ad hvilken han vil føre Sjælen til Gud, er en Vej nedad. Han er den første, som med fuld Bevidsthed udfører denne Tanke, der i spredte Glimt er til Stede baade i den af Platon og i den af N. T. inspirerede Mystik.

Hans Rute er kantet med Mærkepæle fra tidligere Mystikeres Strejftog; Vejen kunde belægges med Citater fra dem, og alligevel rider han alene — ogsaa i denne Forstand. Men han er som ingen anden Specialist i Ensomheden, og hans Udkig paa ensom Vagt i Natten har lært ham mangehaande om, hvad der hænder den ensomme Sjæl paa dens Rejse. Saaledes er han ogsaa blevet Beskriveren af Redningen og Opvaagningen og Mødet med Gud paa nyt og højere Plan, som de former sig i Livets mangfoldige Bølgegang. Kun foran det sidste Stade gør han, som sagt, Holdt, saadan som hans Værk foreligger for os, og vi faar altsaa mere at vide om de Tilbageslag og de „Fraværelser“ af Gud, der bliver ved helt op imod Fuldendelsen, end om den fulde Bliven eet med Guddommen, som han baade fordrer og lover. Men han faar dog, forinden han forsvinder for vort Blik, sunget en Svanesang om den Gud, i hvem han dukker ind, hvori Toner af forskellig Oprindelse synes harmonisk sammenstemte, saa det er, som man paa een Gang hører Klange fra Plotin, Al-Ghazzali, Bernard, Augustin, Tauler, Frans og Teresa. Stærkest vel de tre sidste — og dog er Musiken hans egen. Eklektiker med Temperamentets Oprindelighed, Skønhedssøger, Korsfarer, Sjæleforsker, Jordomsejler — men dog mere end alt andet en gudstørstende Mand. Han maatte næsten nødvendig være Digter for at kunne give en saadan Stræben — og en saadan Finden — Udtryk. Han var det i eminent Grad,

og hele hans Forfatterskab lader sig se under digterisk Synsvinkel, som han da ogsaa selv har villet det. Det Sprog, hvori han i Prosaværkerne udtrykker sig, er forøvrigt ikke digterisk, kan endda være tungt og omstændeligt, men falder dog sædvanlig naturligt og fyndigt og er aldrig affekteret og kunstigt oppudset. Derfor virker dets Patos, naar den viser sig, med overtydende Magt, og man har bestandig Følelsen af at staa overfor et Menneske, der taler „med Myndighed og ikke som de skriftkloge“.

En skriftklog i Ordets strengeste Forstand var Juan de la Cruz ikke; men han er maaske den bibelfasteste af alle Mystikere. Hans Læsning som moden Mand berettes i langt overvejende Grad at have været Bibelen alene, og hans hyppige Citater fra den er andet og mere end opbyggelige Reminiscenser; de viser — selvfølgelig historiske „Forkertheder“ til Trods — indtrængende og selvstændig Forstaaelse og dyb Følelse af Slægtskab med det egne Sjæleliv. Bibelen baade bekræfter og uddyber hans Erfaring. Og denne Erfaring gaar betydeligt dybere og er af større religionshistorisk Rækkevidde, end at den kan affærdiges som en „svagere Gentagelse af Teresa“. Den samler paa enestaaende Maade i sig en Tendens, som mere eller mindre klart rører sig i al sanddru Mystik med monoteistisk Sigte, og foregriber profetisk Nutidens religiøse Problemstilling. Baruzi udtaler i sin Behandling af Juan de la Cruz's nøje Forhold til den senere franske Kvietisme de rammende Ord, hvormed dette første hastige Rids kan sluttes: „ . . . . il était indispensable de noter . . . . que la mystique de Jean de la Croix, plus intimement que tout autre expérience catholique, rejoint la vie spirituelle de ceux, à quelque confession qu'ils appartiennent et qu'ils soient ou non attachés à un dogmatisme déterminé, qui ont chassé de leur pensée toute représentation et même toute notion de Dieu et se sont perdus en une Foi qui, en un autre sens que la raison mais aussi puissamment qu'elle, élimine les pensées médiocres, l'anthropomorfisme grossier, les puérilités, le contenu empirique arbitraire. Par là même, la doctrine de saint J. de la Croix est liée non seulement à l'histoire de la spiritualité et de la mystique, mais à l'histoire

des idées religieuses et plus généralement encore, à l'histoire de la pensée. — — J. de la Croix voudrait instaurer en nous une vie divine, au sens strict du mot. Il est de ceux qui ont cru éprouver une expérience de l'infini et ... peut être compté comme l'un des plus grands parmi ceux-là“ (S. 453—454).

Juan de la Cruz har i de sidste Aartier saavel i den profane Literaturhistorie som i Hagiografien været en Stjerne i Opgang. Indenfor sin Kirke har han i ret lang Tid ført en beskygget Tilværelse, halvt suspekt som han navnlig blev ved Mme Guyon, og først den i vort Aarhundrede stærkt vaagnende Interesse for Mystiken og dens psykologiske Teori har gjort ham til et af de store Navne. Til Gengæld har man da ogsaa taget Skridtet fuldt ud, og i 1926 er han blevet udnævnt til doctor ecclesiae[1]). Den ikke uanselige kirkeligt prægede Literatur, som i Aarene omkring dette Kulminationspunkt for hans ortodokse Berømmelse er fremkommet med hans Liv og Lære som Genstand, kan i Almindelighed ikke siges at have videnskabelig Interesse, selv om et enkelt Værk rager frem og er blandt dem, hvis Læsning giver virkeligt Udbytte. Men ogsaa i visse literære Kredse udenfor det katolske Milieu har han tildraget sig Opmærksomhed, navnlig i sin Egenskab af Lyriker. Som saadan tælles han blandt Spaniens største, og der er i den sidste Menneskealder fra forskellig Side baade i og udenfor Spanien kommet saa stærk en Beundring for ham til Orde, at der til en vis Grad kan tales om, at Juan de la Cruz er paa Moden, selv om kun enkelte henter en dybere Inspiration af hans Livssyn. I den moderne Religionsforskning har den spanske Mystik, især Teresas, længe staaet paa Dagsordenen, uden at dog Juan de la Cruz har været underkastet nogen Førstehaandsundersøgelse. Dette har grundigt forandret sig ved Tilsynekomsten af Jean Baruzi's monumentale Værk „Jean de la Croix et l'Expérience mystique“, Paris 1924, hvormed alle Problemer, der knytter sig til hans Person, Lære og Digtning, med eet Slag er rykket ind under en eksakt og fintmærkende Videnskabeligheds Søgelys.

[1]) Kanonisationsbullen af 1726 og „Breve pontificale“ (Doktor-Proklamationen) af 1926 findes begge optrykt hos P. Francesco Saverio di S. Teresa: „San Giovanni della Croce“, Milano 1929.

Baruzi medbringer til sit stort anlagte Arbejde en overordentlig filosofisk, æstetisk og religionshistorisk Belæsthed samt et dybtgaaende Kendskab til det 16de Aarhundredes Spanien. Hans Behandling, som omfatter alt fra Livsskildring til Bibliografi, er, hvad Hovedsagen, den mystiske Forkyndelse, angaar, af udpræget psykologisk Art, overvældende rig paa værdifulde Iagttagelser og Refleksioner og fremfor alt udmærket ved fin Forstaaelse for det religiøse Sjælelivs Værdier og Nuancer. Det smerteligt anelsesfyldte Drømmeri, den favnende Trang bag Negationens Barskhed, den nyplatoniske Længsel efter det ubegrænsede Guddomsvæsen, som er en saa vigtig Del af Juan de la Cruz's Væsen, træder i Baruzi's Fremstilling stærkt i Forgrunden, saa stærkt, at den anden Side af ham, som er den semitisk farvede og nytestamentlige Gudstro, nok kunde behøve en supplerende Fremhævelse. Dette er forsøgt i den eneste brugbare Bog om Juan de la Cruz, der — bortset fra hagiografiske Livsbilleder — er fremkommet fra katolsk Side, Karmelitermunken P. Crisógono de Jesús Sacramentado's statelige Dobbeltbind „San Juan de la Cruz, su obra científicia y su obra literaria“, Ávila 1929. Forfatteren sidder inde med betydelig skolastisk og filosofisk Lærdom og har saaledes paa Forhaand en intim Berøring med den Teknik, der ogsaa var Juan de la Cruz saa at sige i Kødet baaren. Men medens Juan de la Cruz i sit Værk viser en vidtgaaende indre Frigjorthed fra de skolastiske Problemstillinger og i Virkeligheden skaber sine egne Kategorier, er noget tilsvarende ikke Tilfældet med P. Crisógono. Værkets religionshistoriske Del er stillet op efter et stift teologisk Skema, og Behandlingen er saa lidet religiøst forstaaende, saa udvendigt begrebsspaltende og goldt systematiserende, at man maa beklage ikke at have et Synspunkt, hvis delvise Ret og Frugtbarhed det vilde være af Værdi at se hævdet, bedre repræsenteret. Jo nærmere Centrum, des mindre forstaaende, er den triste Regel i det flittige Værk.

Skønt af ringe Værdi for den religionshistoriske Vurdering af Juan de la Cruz giver P. Crisógono's Bog dog i flere Enkeltspørgsmaal en nyttig Vejledning og bør ikke forbigaas af den, der ønsker Oplysning om Juans teologisk-filosofiske Forudsætnin-

ger. Baruzi er Hovedvejlederen — og vil formentlig i lang Tid vedblive at være det, selv om han bør læses med Kritik. Navnlig føler man sig noget utryg ved hans ivrige Insisteren paa Juan de la Cruz's manglende filosofiske Dannelse, som om en saadan havde kunnet overflødiggøre hans Mystik. Til denne Slutning naar Baruzi vel næppe, men det er dog tydeligt, at en vis finere Intellektualisme hindrer den ellers saa følsomme Kritiker i fuldt at fatte Arten af Juan de la Cruz's Religiøsitet. Her kan desværre P. Crisógono's panegyriske Superlativer om en Side af Juan de la Cruz's Tankeliv, der notorisk ligger i Skygge, intet Korrektiv være.

Foruden de to nævnte Værker findes der ikke megen Literatur af Betydning. I sin smukt og varmt skrevne Bog „Studies of the Spanish Mystics", London 1927, vier E. Allison Peers ogsaa Juan de la Cruz et betydeligt Afsnit, som er mest værdifuldt ved sin af mange Citater ledsagede Gennemgang af Hovedskrifterne som Vidner om religiøst *Liv*, hvorimod der ikke gøres noget egentligt Forsøg paa kritisk at trænge ind i deres *Teori* og løse dens Problemer. Heller ikke Ludwig Pfandl bidrager i sin iøvrigt saa stofrige og instruktive „Geschichte der spanischen Nationalliteratur in ihrer Blütezeit" noget væsentligt til Forstaaelsen af Juan de la Cruz. Han synes som saa mange andre hovedsagelig at have fordybet sig i Teresa, og skønt hans Beskrivelse af Mystikerne som Helhed er rammende og fortrinlig, lider dog ogsaa den under Ensidigheder. Saaledes passer Heiler's Beskrivelse af Mystiken som esoterisk, der af Pfandl (S. 53) afvises for den spanskes Vedkommende, bedre paa Juan de la Cruz end Pfandls egne Formuleringer, og Fremstillingen af Juan de la Cruz's Negation er ganske utilfredsstillende. Iøvrigt er de Sider, han ofrer hans System, klare og tankevækkende. Hvad der ellers foreligger af ældre og nyere Literatur, har næsten kun bibliografisk Interesse. Undtagelser er Rousselot's Bog og Bemærkningerne hos Gothein, Heppe og Zöckler, der stadig er læseværdige[1]). Desuden er Juan de la Cruz Gen-

[1]) Rousselot: „Les Mystiques espagnols", Paris 1869.
Eberhard Gothein: „Ignatius von Loyola und die Gegenreformation", Halle 1895.
Heinrich Heppe: „Geschichte der quietistischen Mystik", Berlin 1875.

stand for flittig Paaberaabelse fra forskellig Side i den gennem flere Aar staaende interkatolske Debat om Kontemplationen, hvori navnlig Saudreau, Poulain og Garrigou-Lagrange har udfoldet en Lærdom, hvis Frugter ikke direkte er anvendelige for vort Studium[1]). Sluttelig skal nævnes Dom Cuthbert Butler's „Western Mysticism“ 2 ed. London 1927, hvori der, ogsaa under Henvisning til Steder hos Juan de la Cruz, gøres Forsøg paa en almenforstaaelig psykologisk Udredning af den mystiske Bøns Stadier.

De Skrifter, Traditionen tillægger Juan de la Cruz, har ikke alle kunnet staa for en nærmere kritisk Prøvelse. Intet af dem er os overleveret i det oprindelige Manuskript, og kun for 4 af de større Prosaskrifter, „Subida del Monte Carmelo“, „Noche oscura del sentido“ og „Noche oscura del espíritu“ (der i Virkeligheden er to Dele af eet Skrift), „Cántico espiritual“ og „Llama de amor viva“, er de ydre og indre Kriterier tilstrækkelig stærke til, at Ægtheden kan betragtes som utvivlsom. Desuden findes nogle Prosabrudstykker, de saakaldte „Cautelas“ og „Cuatro avisos a un religioso“, et meget lille Antal Breve (af 25 er kun de 8 sikre) og et Par officielle Dokumenter af ringe Betydning. Endelig er Juan de la Cruz Forfatter til en ligeledes meget lille Samling Digte af religiøst-mystisk Indhold. Som fuldstændig uomtvistelige nævnes følgende:

1) En una noche oscura . .
2) Adonde te escondiste . .
3) O llama de amor viva . .

— disse tre indleder de 4 nævnte Prosaskrifter, saaledes at det første er stillet foran saavel „Subida“ som „Noche oscura“, de to sidste henholdsvis foran „Cántico“ og „Llama“ —

Otto Zöckler: „Askese und Mönchtum“ 2. Ausg. Frankfurt a. M. 1897.
Otto Zöckler: „Petrus v. Alcántara, Theresa von Ávila und Johannes vom Kreuze“ i „Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche“ Bd. XXV—XXVI 1864—1865.
Navnlig Afsnittet hos Heppe er sympatetisk og smukt skrevet.

[1]) A. Saudreau: „La Vie d'Union à Dieu“, Paris-Angers 1909.
A. Saudreau: „L'Etat Mystique, Paris-Angers 1921.
R. Garrigou-Lagrange: „Perfection chrétienne et Contemplation“ I—II, Paris 1923.
R. P. Poulain: Les Grâces d'Oraison, Paris 1914.

4) Entréme donde no supe . .
5) Vivo sin vivir en mi . .
6) Tras de un amoroso lance . .
7) Un pastorcico solo está penado . .
8) Que bien sé yo la fuente, que mana y corre . .

Endnu to:

9) Sin arrimo y con arrimo . . og
10) Por toda la hermosura . .

betegnes som sandsynligvis ægte, hvorimod 11 andre i det mindste er Genstand for Tvivl. Hvad der iøvrigt findes optaget i Udgaverne, er enten under saa stærk Mistanke eller (for en Del Breves og Aforismers Vedkommende) saa utilstrækkeligt haandskriftmæssigt garanteret, at det indtil videre er sikrest ikke at regne dermed.

Den foreliggende Undersøgelse, der, hvad denne Sondring angaar, maa henholde sig til de sidste kritiske Udgaver samt til de af Baruzi („Lex textes“ S. 3—65) meddelte Resultater af Forf.s Haandskriftstudier, er ligeledes for Tekstkritikens Vedkommende afhængig af andres Arbejde. I intet af Skrifterne haves der Garanti for, at selv den i Ed. crít. stærkt forbedrede Tekst er den autentiske, og navnlig har Baruzi godtgjort Sandsynligheden af, at det ikke skyldes tilfældige Aarsager, naar „Subida“ og særlig „Noche“ kun foreligger som Fragmenter: Skrifterne bryder af netop der, hvor Udviklinger af en ganske særlig Dristighed kunde ventes. Denne Mulighed er det godt at have in mente, som overhovedet, at den oprindelige Tekst kan have været af saavel større Skønhed som Skarphed end den i vore Dage tilgængelige, men iøvrigt tør ogsaa efter Baruzis Mening denne med en vis Tryghed benyttes. For „Cántico“s og „Llama“s Vedkommende findes der to Rækker Manuskripter med hver sin fuldt udviklede Teksttype, som begge er optrykt i Ed. crít. Den længere Tekst foretrækkes for begge Skrifters Vedkommende af Udgiveren, der i den mener at se Juan de la Cruz's egen endelige Redaktion. Baruzi dømmer modsat, væsentlig ud fra indre Kriterier, som forekommer ret overbevisende. Efter ham er den lange Tekst apokryf, og der vil derfor i det følgende blive henvist til den korte (Ed. crít. II S. 493—613 og 619—678).

Vor Undersøgelse har til Genstand Juan de la Cruz's mystiske Lære, som den foreligger i de 4 Hovedskrifter med tilhørende Digte. Kun undtagelsesvis vil andet Stof blive benyttet, idet hverken de 7 sidste af Digtene eller Fragmenterne kan siges at lægge noget af Betydning til vor Viden[1]). Det samme gælder Brevene, skønt især Numrene VI, XII og XV (Ed. crít. III) er af stor Værdi som documents humains og fortjener at læses i deres instruktive Fortætning af de Synsmaader, Skrifterne lærer os at kende.

[1]) De løsrevne Sentenser, der i Ed. crít. findes optagne i Bd. III som „Avisos y sentencias", kan for en Del gøre Krav paa Ægthed og er i stor Udstrækning Uddrag af Hovedskrifterne, hvorfor de ogsaa her citeres. Jfr. Baruzi: Aphorismes de St. Jean de la Croix", Paris 1924.

NOTER

[1]) Den bedste Biografi af Juan de la Cruz er den nyudkomne af P. Bruno de J. M.: „Saint Jean de la Croix", Paris 1929. Ogsaa Leopoldo Trenor: „Juan de Yepes", Madrid 1927, fortjener at nævnes. Værdifulde Iagttagelser m. H. til Forfatterskabet (navnlig æstetiske) er gjort af Abbé Rodolphe Hoornaert: „L'Ame ardente de St. Jean de la Croix", Paris 1928. Fra den æstetiske Side er Juan de la Cruz vurderet — foruden i de nævnte Værker af Baruzi, P. Crisógono, Pfandl, Peers og Rousselot — bl. a. af Arthur Symons i „Contemporary Review" August 1899, i J. Cejador's og Fitzmaurice-Kelly's spanske Literaturhistorier og Menéndez y Pelayo's Værker (se Baruzi S. 763) samt i enkelte mindre betydende spanske Publikationer (se P. Crisógono II S. 10 f.).

[2]) I Erkendelse af, at Udgaven af 1912 — det første virkelige Forsøg paa Tilvejebringelsen af en tilfredsstillende Tekst — endnu lider under forskellige Mangler, foranstaltes der fra Karmeliterordenens Side, mens dette skrives, udsendt en ny 5 Binds Udgave af Juan de la Cruz's Værker (ved Teresa-Udgiveren P. Silverio de Santa Teresa, Burgos 1929 f.). Hidtil udkomne er de 3 Bind[1]) (Preliminares, kritiske Indledninger samt Subida, Noche og Cántico, Tomo X—XII i „Biblioteca Mística Carmelitana"), som bl. a. udmærker sig ved klarere Disponering end „Edición crítica" — navnlig i „Noche", der nu fremtræder som eet todelt Skrift, og hvori den forvirrende Hidsættelse af to forskellige Inddelinger er opgivet — Fjærnelse af fejlagtigt tilføjede Fragmenter ved „Subida"s Slutning samt en Del mindre Tekstforbedringer. I den nye Udgave bliver de kortere Varianter af „Cántico" og „Llama" trykt først. Der citeres i det følgende efter Ud-

[1]) De 2 sidste Bind, af hvilke Bd. IV indeholder „Llama" samt Aforismer, Fragmenter, Breve og Digte (Bd. V: Beatifikations- og Kanonisationsprocessernes Dokumenter), udkom, efter at nærv. Arbejde var gaaet i Trykken.

gaven af 1912 („Ed. crit.“); Citatfortegnelsen S. 323 f. overfører Henvisningerne til Burgosudgaven af 1929 („Ed. Burg.“).

[3]) Juan de la Cruz's Skrifter foreligger i fuldstændige franske, tyske og flamske Oversættelser foretagne efter Edición crítica. Af disse er den flamske („Geestlijke Werken den H. Johannes de Cruce“, Ghent 1916—17) mig ubekendt; de to andre tør næppe kaldes 1ste Klasses. Den franske (v. H. Hoornaert, „Oeuvres spirituelles de Saint Jean de la Croix“, vol. I—IV, Paris-Bruxelles 1922—23) kritiseres med Rette skarpt af Baruzi (S. 721) og kan ikke maale sig med den gamle Oversættelse v. P. Cyprien de la Nativité de la Vierge (vol. I—II), Paris 1641, eller med Pariserkarmeliternes (vol. I—IV) af 1876, sidste Udgave 1922 („Vie et oeuvres de... st. Jean de la Croix“). Den tyske („Des Heiligen Johannes vom Kreuz sämtliche Werke“, München 1924—27, Bd. I—V) er samvittighedsfuld, men lader ikke Skarpheden og Svinget i Juans Stil komme til deres Ret, oversætter undertiden direkte unøjagtigt og oftere med en vis plat Banalitet, der bringer Afstanden mellem det moderne Tysk og siglo de oro's Spansk pinligt til Bevidsthed. Til Engelsk er i 1864 Hovedskrifterne oversat (af David Lewis, udg. enkeltvis med Rettelser af Zimmermann, London 1906, 1909, 1912 og 1924); til Italiensk haves kun Oversættelser fra gammel Tid.

[4]) I Hoornaert's franske Oversættelse af Juans Værker er ejendommeligt nok netop Noche-Digtet ikke gengivet i sin Helhed; iøvrigt vil man her finde saavel Llama- som Cántico-Digtene samt „Un pastorcico“ og „Entréme“ umetrisk oversat. Noche- og Llama-Digtene er smukt overført til Engelsk af Arthur Symons i 1ste Bind af hans „Poems“ (London 1912, optrykt hos Baruzi S. 746—748). Mindre værdifulde metriske Oversættelser til Fransk forefindes, se Baruzi S. 722—723. I de tyske Karmeliters Oversættelse (München 1924—27) findes Noche-, Llama- og Cántico-Digtene i metrisk Gengivelse, det første endda i to, med og uden Bibeholdelse af Digtets eget Versemaal. Disse tyske Oversættelser er ikke uden Værdi og udnytter i nogen Grad de rytmiske Fordele, Sproget byder den digteriske Gengivelse, navnlig sammenlignet med Engelsk, hvis Savn af de spanske kvindelige Rim er føleligt. Men Symons kommer Originalen nærmere baade i Ordvalg og Stemning.

[5]) Ang. Stemningsværdier i spansk Væsen, som de særlig fremtræder i „siglo de oro“, se Pfandl „Nationalliteratur“ og andre Literaturhistorier, fremfor alt dog Menéndez y Pelayo's Værker. T. Eks. „Historia de la Poesía Castellana en la Edad Media“, Madrid 1914, t. II S. 402: „Aquí la llama de amor viva la han tenido los místicos: el sublime amor de Dios ha triunfado en nuestro arte de todos los amores terrenos, y la expresión del dolor individual ha parecido pequeña cosa ante el misterio de la muerte“. (Jfr. Miguel Unamuno: „El sentimiento trágico de la vida ....“). Paa ingen spansk Forfatterpersonlighed inden- eller udenfor Mystikernes Kreds passer Menéndez y Pelayo's Karakteristik bedre end paa Juan de la Cruz.

[6]) Midt i Renæssancetidens Forvirring og Skepsis fastholder den spanske Adelsmand Højmiddelalderens Idealer og sammensmelter i ny Inderlighed en Kampglæde og en Trosiver, der faar et næsten muselmansk Anstrøg i Linier som de bekendte fra Jorge Manrique's „Coplas que hizo don Jorge Manique a la muerte del Maestro de Santiago don Rodrigo Manrique su padre“ (Udg. Madrid 1637):

El viuir que es perdurable
no se gana con Estados
mundanales,
ni con vida deleitable
en que habitan pecadores
infernales.

Mas los buenos Religiosos
gananlas (!) con oraciones
y con lloros,
los Caualleros famosos
con trabajos, y afliciones
contra Moros.

Hele Digtet fortjener at læses; med sin heroisk-melankolske Tone er det ægte spansk og et „verdsligt“ Modstykke til Juan.

„Caballeria a lo divino“ -Literaturen se Rousselot S. 25.

NATTEVANDRINGEN

Hvis man ved en Mystiker vil forstaa en, som mener at staa i Forbindelse med Gud gennem Oplevelser af „overnaturlig“ Art, saa er Juan de la Cruz det modsatte af Mystiker. Hans mystiske Filosofi — saa vidt man kan tale om en saadan — drejer sig som paa en Tap omkring den Paastand, at Sjælens Vej til Forening med Gud gaar igennem den mest bestemte Afvisning af alle Slags Aabenbaringer, Syner og Henrykkelsestilstande. Vilde man imidlertid tro, at denne Afvisning skete af filosofiske, erkendelsesteoretiske Grunde — hvad der forøvrigt vilde være uhistorisk tænkt — vilde det betyde en fuldkommen Tagen fejl af hans Synspunkt. Hans Kritik af det, vi nu om Stunder kalder „Underet“, er kun en Del af en større Helhedsopfattelse, ud fra hvilken han i ligesaa høj Grad forkaster Bevidstheds-indhold, der for os ligger indenfor det „naturlige“s Ramme. Denne Opfattelse af Gudsforholdets sande Væsen er det, det gælder at trænge ind til, og som foreløbig Bestemmelse er det bedst at vælge det *asketiske* Synspunkt. Vejen til Gud er en Forsagelsens Vej, og hvert Skridt paa den er et Nej til noget af det, hvorved Mennesket ellers fæster sin Hu. I en Rækkefølge, der er bestemt gennem et for os ganske utilstrækkeligt psykologisk Skema, lader han de Fænomener passere forbi, som i Sjælelivet drager bort fra den lige Retning mod Gud, og her optræder uden principiel Forskel Lidenskaber og Begæringer, begrebsmæssige Forestillinger og ekstatiske Hallucinationer mellem hverandre.

Alle skal de afvises som uforenelige med det religiøse i og for sig, hvor religiøst bestemte de saa end maatte synes at være. Det er Askese, men bag Askesen toner efterhaanden Elementerne af en *religiøs Teori* frem.

Ikke af nogen Erkendelsesteori. Efter at have gennemført sin systematiske Udtømning af Bevidsthedsindholdet gaar Juan de la Cruz ganske ubekymret over til Skildringen af et saa at sige nyskabt Bevidsthedsliv paa Basis af den rensede *religiøse Følelse*. At denne i Virkeligheden altid maa hvile paa et Grundlag af Tanker og Fantasiforestillinger, har ikke anfægtet ham. Den Renselse, han gennemfører, sker ud fra Værdi- og ikke fra Værensdomme, og han er saa langt som nogen fra at ville prøve de religiøse Forestillingers Gyldighed med noget andet Kriterium end den ortodokse Kirkelære — ganske vist i hans egen Fortolkning, hvis Selvstændighed og iboende Sprængkraft er ham ubevidst. Hans Sondring mellem Tro og Viden er foretaget ud fra den førstes ɔ: fra den praktiske religiøse Pædagogiks Synspunkt og ingenlunde fra den sidstes, og det er netop derigennem, den bliver betydningsfuld og i lige Grad forskellig fra den aristotelisk bestemte Ortodoksi og den platonisk farvede Spekulation, som er hans historiske Forudsætninger.

Heri ligger allerede, at Juan de la Cruz ikke hører til de *spekulative* Mystikere. Og alligevel indeholder hans Tankeverden et utvivlsomt spekulativt Element. Ved Roden af Træet findes den samme Spire, som hos de tyske Mystikere, først og fremmest *Eckehart*, er groet frem til saa mægtig en Vækst: Ideen om Guddommen som det Ene. Men mens denne Ide griber den teosofisk rettede Dominikaner og river ham ind i en Tankehvirvel, hvis Spids fører ud over ethvert personligt Gudsbegreb, er Juan de la Cruz gaaet en anden Vej. Hans Storhed er ikke den religionsfilosofiske Drifts, men selve det religiøse Instinkts. Derfor er saa mange ufuldførte Tanketraade spundet ind i hans Væv, men tillige har han paa sin egen Maade og uden at ane det ført den religiøse Tænkning et Skridt videre frem mod Forstaaelsen af det religiøse Livs Selvstændighed.

For den, der læser Eckeharts Skrifter, er det ofte svært at finde Forbindelsen mellem hans Kristenfromhed og hans næsten ateistiske Teosofi. Det er, som havde man to forskellige Personer for sig. Ikke saaledes med Juan de la Cruz: hans religiøse Tænkning er eet med hans Følelse og Praksis. Ved Siden af den ontologiske Kim er hos ham en anden Spire skudt

frem og har suget Kraften til sig, saa den i tæt Forening med selve Gudslængslen er blevet til den kraftige Dobbeltstamme, vi ser for os: *Gud er af anden Art.* Af denne Overbevisning om Guds Væsen som modsat alt menneskeligt har han simpelthen gjort Alvor paa en Maade, som blev ny derved, at han drog den Slutning: saa maa Gud ogsaa være modsat Tanken om Gud, Følelsen af Gud, den paastaaede Erfaring om Gud. Det lykkes ham, som sagt, ikke herigennem at forsone Tro og Viden; tværtimod sprænger han dem voldsomt fra hinanden, ligesom han sprænger den organiske Sammenhæng i Sjælelivet ved sin uhyre Driven paa den religiøse Oplevelses Egenart. Men netop heri ligger hans Storhed: han bliver herigennem det egentlige Kronskud af en Bevægelse, som med Rødder baade i Nyplatonisme og Urkristendom gaar gennem hele Middelalderen og gennem den rhinske Mystik kan ledes tilbage til Pseudo-Dionysios. Han skaber i dyb Kontakt med dennes Aand og Tendens en mystisk-psykologisk Teori med Sjælsevnernes fuldkomne Suspension som Kardinalpunkt, og idet han baade fordrer og praktisk viser Vejen gennemløbet, peger han fremad mod Nutidens Frigørelse af Tro fra Dogme.

Juan de la Cruz er teologisk skolet, men føler sig ikke som egentlig Fagmand: han henviser til „los teólogos“[1]) og prætenderer ingen Art af dogmatisk eller filosofisk Selvstændighed. Sit Udgangspunkt tager han i den thomistiske Ortodoksi, der saa sejrrigt beherskede Datidens Spanien, og det filosofiske Apparat, han behøver til Udviklingen af sine Tanker, er af temmelig primitiv Art og gaar ikke ud over Tidens sædvanlige Tredjehaandsformuleringer af augustinsk og aristotelisk Arvegods. Saa meget des mere imponerende er den Tankebygning, han med disse Midler har været i Stand til at opføre, og saa meget desto sikrere kan den kaldes han egen.

Rousselot[2]) erklærer, at den tyske Mystik fra det 14de Aarhundrede overhovedet ingen Indflydelse har øvet paa Juan de la Cruz saa lidt som paa det 16de Aarhundredes øvrige spanske Mystikere. Til dette Spørgsmaal skal vi senere komme til-

[1]) Subida II Kap. II S. 102 o. fl. St.
[2]) S. 55.

bage. Saa meget er sikkert, at til Trods for den store Mængde af Fællesgods i Terminologien og en vis Overensstemmelse i den gennemgaaende religiøse Tendens er Karakteren af de to Grupper Skrifter literært saavelsom praktisk set i høj Grad forskellig. Den Eckehartske og den spanske Skole lægger Eftertrykket paa diametralt modsat Sted. Hos Tyskerne gaar dyb religionsfilosofisk Interesse Haand i Haand med jævne, næsten naive praktiske Formaninger; hos Spanierne indskrænkes de teoretiske Undersøgelser overordentlig baade i Omfang og Dybde til Fordel for en indgaaende og skarpsindig Analyse af de etisk-religiøse Sjælstilstande. Hos ingen træder denne Tilsidesætten af Mystikens teosofiske Element og Opdyrken af dens religionspsykologiske saa skarpt frem som netop hos Juan de la Cruz.

Sagen er nu tillige, at man ved hans Skrifter maa huske at fastholde, hvad deres Formaal er, og for hvilken Læsekreds de er beregnet. „Gudsvennerne" ved Rhinen var — for at forsøge et moderne Billede — en Art „cloister extension", og Eckehart, Tauler og Suso henvender sig ikke blot til Klosterfolk, men ogsaa til et noget bredere Publikum; disse Kredse havde et mere eller mindre udtalt Konventikelpræg[1]), og de, som førte Ordet, sigtede — fremfor alle Eckehart selv — mod en selvstændig religiøs Syntese, just ikke heterodox, men dog i virtuel Uafhængighed af den officielle Kirke. Juan de la Cruz skriver i betydelig højere Grad for en sluttet Kreds. Karmeliterne var ikke som Dominikanerne „Prædikebrødre", og Hensigten med Teresas Reform var først og fremmest at genskabe *Klosterlivet* indenfor Ordenen og i Spanien og dermed mere indirekte, men ikke mindre virkningsfuldt end „los letrados" at bekæmpe Tidens Kætteri og Frafald. Og dette Værk var Juan de la Cruz's Liv og Arbejde helt helliget. Det betyder for hans Forfatterskab to Ting. For det første bygger han paa „Troen" som den selvfølgelig gyldige Forudsætning. Den er given og skal ikke engang forklares; det behøvedes ikke overfor en Læsekreds af Barfodskarmeliter. Hvad de ønskede, var at føres videre i det *Liv*, som grundede sig „in pura fe", gennem en systematisk inddelt og praktisk brugbar Vejledning. Og her kunde man ikke nøjes med

[1]) Lehmann: Tauler I Indledn. S. XXIII.

Anvisning dels paa almindelig kristelig Blidhed, dels paa Nedsænkning i den guddommelige Afgrund; her gjaldt det at føre Sjælene Skridt for Skridt frem ad en Vej langs Slugter og Sumpe, op mod Bjærgtoppen og Skyen. Deraf Skrifternes hele Karakter af, hvad man kunde kalde moderne Sjælemaleri paa middelalderlig-ortodoks Baggrund.

Digtningen arbejder med Sansebilleder. De er snart dens Genstand, snart dens Værktøj, eller rettere, de er i sidste Fald paa een Gang begge Dele. Værktøj, Udtryksmiddel, bliver Billedet, saa snart det skal vække Forestillingen om noget andet end det, det selv umiddelbart fremstiller, naar det altsaa tjener den indirekte Meddelelse. Dette er altid Tilfældet, naar et Tankeindhold skal digterisk anskueliggøres. Og jo mere plastisk den billedlige Form slutter sig til den Tanke, der søger sit Udtryk gennem den, des bedre Nytte har Værktøjet gjort. Dog er dermed den æstetiske Fordring endnu ikke fyldestgjort. For at der skal blive Tale om Poesi, maa Billedet tillige have Skønhed, have Liv, Harmoni og Betydning i sig selv. Ellers er det netop blot Værktøj, ikke tillige Genstand. En Metafor kan være træffende, en Allegori oplysende uden derfor at besidde digterisk Værdi. Paa den anden Side er den tankefremstillende Poesi altid udsat for den Fare, at Billederne, den bruger, uvilkaarlig virker til at ændre og forskyde de Tanker, de skulde tjene, saa der tabes i Præcision, Soberhed og indre Sandhed, hvad der vindes i Skønhed. Endelig kan ogsaa en Brist i Tankens Dybde eller Skarphed medføre, at Billedet bliver fattigere, eller omvendt: Tørhed i det poetiske Udtryk iklæde Tanken en hæmmende Form — Fænomener, der ofte flyder over i hinanden, idet der mellem Begrebsdannelse og æstetisk Formgivning bestaar en indre Vekselvirkning, som er stærkere, jo vægtigere Tankerne er.

Meget tydeligt træder denne Vekselvirkning frem i den religiøse Digtning. Dens Mesterstykker maa blive at finde dér, hvor Oplevelse og Udtryksevne begge er til Stede i en saadan Renhed og Fylde, at Indhold og Form synes udadskillelige, støbte i eet og af fuld Lødighed. Men dermed er sagt, at saadanne

Mesterstykker næsten med Nødvendighed maa være sjældne, da de beror paa Foreningen af to Slags Genialitet, den religiøse og den digteriske. Her er da ogsaa et frodigt Voksested for det middelmaadige, det kun tilnærmelsesvis værdifulde. Perlerne er faa. Hvor sjælden den selvstændige religiøse Oplevelse er, skal her lades uomspurgt; sikkert er, at den selvstændigt *tydede* er en Sjældenhed og allersjældnest den digterisk adækvat beskrevne. Selv religiøse Forfattere, som tillige er Digtere, gaar i deres religiøse Digtning sædvanlig ud fra Formuleringer, hvis Kilde er andetsteds og ikke selve Digtets Genstand; mellem den store Mængde *kirkelig* Poesi faar vi saaledes kun en ringe Procent egentlig *religiøs,* og det vedtagne Billedsprog saavel som den vedtagne Teologi gør det i lige Grad vanskeligt, at originalt Sjæleliv overhovedet rører sig, og at det finder originalt Udtryk. Hvor det sker, aabnes der imidlertid for et stedserindende Væld til saavel religiøs som æstetisk Befrugtning for senere Slægter, og et saadant føres vi til i Juan de la Cruz's Digtning.

Det er næsten altid i Grænseomraadet mellem Symbol og Allegori, den religiøse Digtning søger sig sine Udtryk. Overgangen mellem de to Kategorier er ikke skarp, fordi Symbolet saa ofte tenderer mod Allegoriens begrebsmæssige Leddeling, mens de højere Former for Allegorien paa deres Side tit antager det digteriske Symbols Karakter af iboende, med ingen Tydning fuldt kommensurabelt Liv. „Guds Lam" er et Eksempel paa en saadan oprindelig Allegori, der af den fromme Digtning efterhaanden er præget til Symbol, og i Ewalds „Ode til Sjælen" har et symbolsk fattet Tema modtaget en storslaaet allegorisk Udformning. Den afgørende Forskel mellem Symbol og Allegori ligger imidlertid i Forholdet til Genstanden. Dette Forhold er i Allegorien ikke et umiddelbart. Der ligger en Tankeproces imellem: Allegorien er valgt som et mellem flere mulige Billeder paa, hvad der er blevet til som Tanke forud for og uafhængigt af det billedlige Udtryk; den er ikke Oplevelsens oprindelige og umistelige Form. Symbolet derimod er selve denne Form, der er givet samtidig med og uadskillelig fra sit Indhold; derfor kan det, som før sagt, aldrig tydes paa udtømmende Maade; det er til før Tydningen og giver altid

mere end den. Kysset f. Eks. er en symbolsk Handling, og hvor det optræder som digterisk Symbol, har det Symbolets uudtalelige Fylde, der trodser enhver Forklaring: heller ikke det mystiske Udtryk „Guds Kys“ kan erstattes med nogen fyldestgørende Parafrase. Derfor er Symbolet i Virkeligheden det eneste mulige Udtryksmiddel, hvor det drejer sig om Erfaringer, der kun tilnærmelsesvis kan udtales. Alt, hvad der peger ud over Grænserne for begrebsmæssig Formulering og billedlig Anskueliggørelse, kalder paa Symbolet, og dette er jo netop Kendemærket for det Stof, hvormed den religiøse Poesi arbejder: det uudsigelige, antydet gennem Symbolet. Ny Oplevelse fremkalder her med Nødvendighed ny Symbolik, og derfor bliver her — som forøvrigt i alle Digtningens højeste Former — ikke Metaforens Skønhed og Finhed, ej heller Allegoriens Klarhed eller Aandfuldhed, men *det nye Symbol* Tegnet paa, at skabende Kræfter i Bevægelse. Brorsons originale Anvendelse af Højsangens Billeder i „Her vil ties“, den middelalderlige Hymne til Jesu blodige Hoved og Grundtvigs „Sov sødt, Barnlille“ er Eksempler derpaa. I alle tre Digte staar Billedet i et saa umiddelbart Forhold til Følelsen, at det fremstaar som uoversætteligt Udtryk for et fra Grunden nyoplevet Stykke Sjælehistorie. Men i intet af dem er der dog Tale om mere end et enkelt Oplevelsens Moment, en Beskuen af religiøst Bevidsthedsindhold, grebet og genkaldt som „Øjebliksbillede“: Tilbedelsen af den menneskeblevne eller korsfæstede Frelser, Forventningens eller Bønhørelsens Øjeblik. Og dog giver de det dybe sjælelige Perspektiv, ja, det glemmes næsten, at de overhovedet er Billeder, saa mægtig en suggestiv Kraft har Symbolerne. Vilde man begynde at tyde dem, maatte man bestandig igen tvinges tilbage til Billedet, fordi det har dette indre Forhold til Virkeligheden, der stiller det bag om og forud for enhver Tydning.

I Juan de la Cruz's Digtning, der er saa lille af Omfang, findes en overordentlig Rigdom paa Mellemformer mellem det symbolske og allegoriske Billede. Navnlig i hans største Digt, „Cántico“, er en næsten overvældende Række af saadanne Billeder indført i fri Efterfølgelse af Højsangen; derom skal senere tales. Men hans store Hovedbedrift som mystisk Digter

er dog den Symbolik, han har skabt i de to kortere, „Oh Llama de amor viva“ og især „En una noche oscura“; det sidste Digt anslaar hans baade religiøse og æstetiske Grundakkord. Vi vil foreløbig tage det for sig selv og betragte det under Forfatterens eget i Prosaskrifterne givne Synspunkt: Sjælens Løsrivelse fra alt jordisk, fra det naturlige saavel som det overnaturlige, ja, fra sig selv, og Henflyen til den Gud, som er over alt Begreb. Digtet foreligger i metrisk tysk og engelsk Oversættelse henholdsvis i den tyske Oversættelse af Juan de la Cruz's Værker Bd. I, S. 3—5, og hos Allison Peers S. 270 f.; desuden oversætter Baruzi (S. 342 f.) Strofer af det umetrisk til Fransk. Vi skal andetsteds forsøge en dansk Gengivelse; her citeres, som overhovedet oftest, den spanske Tekst.

Sjælen, der indføres talende, er tænkt som den unge Elskerinde, der søger sin Elskede. Men Symboliken er aldeles frigjort fra Højsangens Billedsprog. I Stedet føres Tanken hen paa den verdslige Elskovsdigtning, hvis Versemaal Juan de la Cruz overhovedet anvender — og anvender med virkeligt Mesterskab. Den Strofe, han her benytter, er kendt fra Garcilaso's Digtning (jfr. „Si de mi baja lira“[1])). Men dette oprindelig italienske Metrum, der, som hele Renæssancepoesien, med Karl 5.s Officerer og Hoffolk som Mellemled et halvt Aarhundrede før Juan de la Cruz's Forfatterskab holder sit Indtog i Spanien, bliver af ham behandlet med en Overlegenhed, der ikke giver Garcilaso noget efter og langt overgaar Juan Boscán. En Sammenligning med denne (f. Eks. i Digtet „Claros y frescos ríos“, Garcilaso y Boscán ed. E. Diez-Canedo 1917) viser, hvor meget større Juan de la Cruz's Evne er til at skabe naturligt Fald for Ord og Sætninger. Hos Boscán falder Versemaalet ikke sjældent tungt og tvungent, Perioderne bliver slyngede, Skønhedsvirkningen søgt og ufrisk. Juan de la Cruz derimod er den fødte Digter: hans Vers skrider majestætisk og falder dog smidigt og let; hver Strofe ligesom bøjer sig tilbage i sig selv og fremkalder et samlet, fuldendt Billede, en Fantasiverden, fastholdt i sit eget Lys. Ofte er den enkelte Linie som udhamret til et lille Kunstværk for sig. Hør saaledes 3dje og 4de Strofe:

[1]) Diez-Canedo S. 171 f.

En la noche dichosa
En secreto, que nadie me veía,
Ni yo miraba cosa,
Sin otra luz, ni guía,
Sino la que en el corazón ardía.

Aquesta me guiaba
Más cierto que la luz de medio día,
A donde me esperaba,
Quien yo bien me sabía,
En parte, donde nadie parecía.

Her er den Simpelhed i Opbygningen, den enfoldige Selvfølgelighed i Valget af Udtryksmidler, den Tonens Renhed og Sigtets direkte Retning mod Centrum, som er det stores Kendetegn. Digtet hæver sig yderligere til den 5te Strofes i Sandhed ædle Patos og de derefter følgendes hemmelighedssvangre Drømmemusik, hvori det til Slut klinger ud. Teknisk forekommer det mig enestaaende. Hvilket Spil af Vokalklange mellem Nattens o- og Dagens a-Lyde i den 5te Strofe, hvori Mørket sublimeres til det indre Lys, som straaler gennem Slutningsverset: Amada en el Amado transformada! og hvilken højtidelig, ligesom langt efterklingende Virkning har ikke de vægtfyldige Slutningsord i 1ste, 2den, 5te, 7de og 8de Strofe: sosegada, transformada, suspendía, olvidado! Man fryder sig over den enkelte Strofe som over et Stykke klassisk Arkitektur. Men her er mere end klassisk Ynde og Ligevægt. Sammenligner vi Digtet med Garcilaso's i samme Versemaal[1]), finder vi den samme tekniske Sikkerhed, det samme Herredømme over Rytmen, maaske endda en mere legende Lethed, mere Spil og Flyden; men hvor er den ubeskrivelige noble Alvor, det dybe Præg af Højhed og Andagt forenet, for hvilket Grandezza er et saa utilstrækkeligt Navn, og som er Luften, vi aander i hos Juan de la Cruz? Hvor er Enkeltskildringens paa een Gang monumentale Fasthed og aandeagtige Finhed, som genkalder, ja, overgaar de ædleste Toner, en Goethe nogensinde har anslaaet, og hvis Erindring altid bæver i Øret siden første Gang, de hørtes? Hvor fremfor alt er det Anelsens Vingesus, som forraader den virkelige Digterinspirations Hemmelighed: at her, som ved Isbjærget,

[1]) Loc. cit.

ses kun en Brøkdel af det, der er, over Vandspejlet, og det uudtalte dernedenunder er det, der aflokker Sproget og Versemaalet den sidste, halvt overjordiske Klang.

Det er netop denne Digtets Syslen med det uudsigelige, som føles lige fra dets første Linie, gyder det mystiske Lys ud over et stort tegnet, usammensat og dog æventyrligt rigt Landskab og fører ind i en Verden, hvis Beliggenhed er ved Tænke- og Udtryksevnens Grænse. En Verden, hvor alt betyder noget andet og højere, og som dog ikke kan forflygtiges til blot Fiktion; en Oplevelse, der er uendelig dybere end sit Billede og dog ikke finder gyldigt Udtryk udenfor det; en Meddelelse af hemmelighedsfulde Tegn, hvis Gyldighed er skjult og kun giver sig Vidnesbyrd igennem den dragende, overbevisende Magt, der udgaar fra selve Antydningen — med andre Ord Symbolets, det religiøs-digteriske Symbols Verden. Det er denne Sindbilledets Verden, Juan de la Cruz her har skabt eller har ladet sig drage ind i, og i hvilken vi nu efter ham vil søge at trænge ind for at finde hans Oplevelse.

Den unge Elskerinde forlader ved Nattetid sit Hus, efter at alle deri er bragt til Ro, saa ingen mærker hendes Flugt. Hemmeligt og forklædt stiger hun i Mørket ned ad den skjulte Stige (Strofe 1—2). Lykkelig og i højtidsfuld Forventning vandrer hun uset frem gennem Nattemørket, kun ledet af det Lys, der brænder i hendes Hjærte, og som sikrere end Middagssolen fører hende derhen, hvor hun ved, hun ventes af ham, der er dulgt i Ensomheden. Pris være Nattemørket, som vejledte, den herlige Nat, mere elskelig end Morgenrøden, Natten, som har forenet Elsker med Elskerinde, saa hun saligt forvandles til ham (Strofe 4—5)! Det er Elskerinden, der taler: Han sov ind ved mit Bryst, det, som kun tilhører ham alene, og jeg kærtegnede ham, mens Cederen tilviftede os Køling. Men da Morgenvinden luftede fra Taarnets Tinde og begyndte at lege med hans Lokker[1]), rørte han min Hals med sin Haand og betog mig alle mine Sanser. Jeg sank hen, hvor jeg sad, i salig Glemsel, med Ansigtet bøjet over min Elskede; alt svandt bort, jeg gav

[1]) Burgosudg.s Rettelse af „ya“ til „yo“ i Strofe 7 L. 2, om hvis Berettigelse jeg af æstetiske Grunde nærer Tvivl, er ikke optaget her.

Slip paa mig selv og lod al min Sorg fare paa Hvilestedet blandt de hvide Liljer (Strofe 6—8).

Oversættelsen er i Enkeltheder noget fri; men det, det kommer an paa, er Tankelinien i Digtet, og til den vender vi os nu. Selv om vi ikke kendte de to Prosaskrifter, hvori Digtet faar sin asketisk-mystiske Udlægning, vilde vi ikke behøve at tøve med at udtale, at det helt igennem beherskes af *Nattens* Sindbillede. „Den mørke Nat" er Ledemotivet; først ligesom nedenunder det, med svagere Klang, hører vi det, der efter en naturlig Tankegang skulde ventes at være Digtets Nerve: Elskovstonen, Elskovsvejen med Søgen, Finden og Forening. Det er, som naar Bisætningen i en Periode har faaet Hovedtanken: man vilde vente Nattestemningen som Akkompagnement, men finder den i Stedet som melodigivende. Deraf Digtets ejendommelige, højtidsfulde Monotoni. I et andet Digt af Juan de la Cruz (Que bien sé yo)[1]) fremkaldes der ogsaa en Art Enstonighedens Bølgerytme ved det stadig gentagne Omkvæd: aunque es de noche. Men her er Natten mere end Omkvæd og Baggrund; den er Elementet, der omslutter det hele, den beherskende Klang, hvorefter alt stemmes, selve Meningen og Marven af det, som foregaar. Dens Symbolik fortsætter sig gennem hele Digtet, blot under anden Iklædning: Ensomhed, Stilhed, salig Bevidstløshed. Digtet klinger ikke ud i Morgenstemning, men tværtimod i den dybeste Nattestilhed, der i sidste Strofe synes forlænget ud i det uendelige. Selve Elskovsvandringen er først og fremmest en Nattevandring og Elskovsmødet et Ensomhedens Møde. Stemningen naar i 5te Strofe sit Højdepunkt med en Lovsyngen ikke af Kærligheden, men af Natten, der skærmer den. De Udtryk, der giver Digtet dets Farve, er — foruden selve „noche" — fremfor alt Gloser som „oscuro", „secreto", „nadie" og „olvidar". Man kunde forsaavidt godt allerede her tale om en de negative Bestemmelsers Lyrik. Den positive Pol er Mødet, Foreningen. Tilsammen danner de to Momenter det store Tema, som er Mystikens i Almindelighed, men som hos Juan de la Cruz har faaet Akcenten trukket saa magtfuldt hen paa sin Begyndelse: det *lønlige* Møde.

[1]) Ed. crít. III S. 172—173.

Vi maa nu spørge: hvilken Betydning skal der tillægges dette Nattens Symbol indenfor Juan de la Cruz's Tankeverden? Af hvad Art er de Oplevelser, for hvilke det er kommet til at staa som Udtryk, og i hvilken Grad er det naaet til at blive bestemmende ikke blot for hans Lyrik, men for hans Lære og hele Aandstype? Hvorledes har han forbundet Tanken om den mystiske Nat med Teorien om den mystiske Vej og dens Maal?

For det første er det klart, at „den mørke Nat" allerede i Digtet staar som langt mere end et blot lyrisk Tema. Det er en Sjæleoplevelse, der skildres. Og saa meget kan vel ogsaa siges, at man føler, Talen maa være om en indadgaaende og tillige bortkastende, ligesom afskallende Bevægelse. „Estando ya mi casa sosegada" — — „ni yo miraba cosa, sin otra luz ni guía" — — „en parte, donde nadie parecía" — — og til Slut endnu mere energifyldt — thi man tvinges til at bruge Ordet, skønt Talen netop er om Ophør af al Virken og Villen — „y todos mis sentidos suspendía. Quedéme y olvidéme" — indtil det mest determinerede Udtryk af alle: „cesó todo, y dejéme" —. Alle disse Bestemmelser, som betegner en villet, aktiv Indgaaen i en absolut Passivitet — Paradokserne lader sig her ikke undgaa — danner med „noche oscura"-Symbolet en højst ejendommelig Syntese, hvoraf i alt Fald eet tydeligt fremgaar: *Sjælens Nat er for en Del fremkaldt af den selv.* En saare vigtig Erkendelse, der med det samme sætter noche oscura-Digtets Symbolik i bestemt Modsætning til al den rent negative Brug af de samme Billeder, som er saa vel kendt fra anden kristelig Digtning. Mørket som Billede paa Ondskab, Vankundighed og Fortabelse er os i Kødet baaret, nedarvet fra jødisk og persisk Symbolik. Men den „Hjærtets Nat", hvori for den lutherske Salmedigter Ordet om Jesu Død og Blod skinner ind, „saa det i Sjælen dages", er altsaa slet ikke den Nat, hvorom Juan de la Cruz synger. Hans „dichosa noche", „amable más que el alborada", er aabenbart en langt mere kompleks Bestemmelse, og bag hans Negativitets-Lyrik mærkes det, at der skjuler sig positive Værdier. Den, der er blot en Smule erfaren i den mystiske Terminologi, vil nu ikke føle sig overrasket heraf; tværtimod vil han være tilbøjelig til at hilse Tanken om det

prisværdige Mørke som en gammel Bekendt og henvise til den „Mørke-Straale“, det θεῖος σκότος[1]), den Sky paa Sinai[2]), der er de græske mystiske Kirkefædres Udtryk for Sammensmeltningen af det bibelske Gudsbegreb med Nyplatonismens, og hvortil siden Scotus Erigenas Dionysios-Oversættelse Mystiker efter Mystiker ogsaa i Vesterlandet henviser som Sjælens højeste Erfaring om Gud. Men — saa meget end det følgende vil vise, at ogsaa Juan de la Cruz er fortrolig med disse Tanker — heller ikke dette Mørke er egentlig det, her i Digtet er Tale om. I hvert Fald ikke før i de to sidste Strofer. Billederne her kunde godt antages at være opstaaet gennem en Sammensmeltning af bernardinsk og franciskansk Kærlighedsmystik med Elementer fra den dionysisk-victorinske Linie; men deres selvstændige, af Digtets indre Logik udsprungne Form tyder ikke paa direkte Afhængighed, og hvorom alting er, saa er det ikke i disse Slutningsstrofer, at Mørkesymboliken bliver til. Det er fra Begyndelsen af, at Sjælen vandrer i Mørke. Oh noche que guiaste! Nattens Symbol er ikke blot „the cloud of unknowing“[3]), θεῖος γνόφος — selv om dette indbefattes — ikke blot Nedslag af Teologiens via negationis; det betegner en *Metode*, men øjensynlig ikke en teoretisk, thi hele Anslaget er praktisk-empirisk; nej, Symbolet maa i sig gemme Nøglen til *en hel sjælelig Indstilling overfor Livet.*

Vi forlader noche oscura-Digtet med Billedet af Sjælen, der fra først af er sig fuldt bevidst at skulle finde den, den søger, i det dybest tænkelige Mørke, vejledet dels af „det Lys, der brændte i Hjærtet“, *dels af selve Mørket.* Dette peger mod en etisk-mystisk Helhedsbetragtning, som vi vilde være henviste til blot at ane, dersom vi ikke besad de Skrifter, hvori Betragtningen i alt Fald delvis findes udviklet, og som Juan de la Cruz selv direkte stiller ind under Natte-Symbolets Tegn derved, at han udtrykkelig anlægger dem som Parafrase af Digtet. Det er „Bestigningen af Karmel“ og „Den mørke Nat“, sidst-

[1]) Dion. Areop.: „Mystica Theologia“ Kap. I, 1.
[2]) Greg. Nyss.: „De vita Moysis“ 317.
[3]) Evelyn Underhill: „A Book of contemplation the which is called the Cloud of Unknowing“, London 1912.

nævnte Skrift atter delt i to, „Sindets“ og „Aandens“ mørke Nat — n. o. del sentido og del espíritu. („Sentido“ har hos Juan de la Cruz omtrent samme omfattende og derfor svingende Betydning, som vi finder i vore Salmers Forbindelse af Ordene Sind og Sans. Det betegner, naar det tages prægnant, den lavere, af Sanselivet helt afhængige Del af Bevidstheden, som modsættes Aanden, og i hvilket de mangfoldige „afectos“ og „apetitos“ er virksomme i grovere, sansebestemt Forstand, ligesom i „espíritu“ deres højere Modstykker).

* *

*

Det maa efter P. Gerardo de San Juan de la Cruz's[1]) og Baruzi's Undersøgelser anses for givet, at disse to Skrifter, der begge er ufuldendte, er at betragte som Fragmenter af et ret stort anlagt Værk omfattende dem begge tillige med deres enten aldrig udarbejdede eller forsvundne Fortsættelser. Værkets Plan har da været en samlet og systematisk Fremstilling af den asketisk-mystiske Frelsesvej set under henholdsvis „aktivt“ og „passivt“ Synspunkt.

Af denne Plan foreligger virkeliggjort de 3 Bøger af „Subida“ omhandlende „den aktive Nat“: Sjælens villede, metodiske Frigørelse fra alt Bevidsthedsindhold, der „ikke er Gud“ og saaledes hindrer den i dens Vandring fremad mod ham, samt „Noche oscura“s 2 Dele, der skildrer den Renselse, Gud foretager af Sjælen, og som denne passivt maa underkaste sig for at blive skikket til at indgaa i den mystiske Forening med ham. Ved Begyndelsen af begge Skrifterne stiller Juan de la Cruz noche oscura-Digtet, idet han lover at kommentere hvert Vers for sig[2]). Dette Løfte holder han imidlertid ikke i noget af dem, idet „Subida“ kun som Indledning til sine to første Bøger stiller henholdsvis 1ste og 2den Strofe og iøvrigt bruger hele 1ste Bog til at kommentere 1ste Strofes to første Linier, mens der med 2den Bog paabegyndes en systematisk Udvikling, der helt skyder Udlægningen til Side. „Noche oscura“ fastholder Udlægnings-Skemaet, men naar ligeledes kun de to første Strofer.

[1]) Edición crítica I „Preliminares“.
[2]) Subida I Kap. I S. 37, Noche S. 1.

Det maa staa hen — tvivlsomt er det navnlig for „Subida"s Vedkommende — hvorvidt han i de Partier, vi ikke besidder, har eller vilde have gjort Alvor af Kommenteringen; for vort Formaal er det indtil videre nok, at her virkelig foreligger, hvad vi tør haabe i hvert Fald vil give os Elementerne af et System, for hvilket Natte-Symbolet er Motto. Og skulde Baruzi[1]) have Ret i sin Formodning om, at disse Skrifters Tekst selv efter Ed. crít. i mange Maader er usikker og delvis forfalsket, saa er der dog i alt Fald det gode derved, at da Forfalskningerne utvivlsomt maa gaa i ortodoks Retning, er vi ikke udsatte for at tegne det Rids, hvis Grundtræk dog nok er os tilgængelige, op med for dristige Linier.

En ganske anden Ting er, at vi desværre vil blive skuffet i vor Forventning om umiddelbart at blive indviet i den Virkelighed, som ligger bagved „den mørke Nat"s Symbol. Det er givet allerede med „Subida"s Plan og Inddeling. Disse har, som nævnt, intet at gøre med Udlægningen, men følger i Stedet et psykologisk Skema, der unægtelig efter moderne Begreber er ret utilfredsstillende. Først behandles „el sentido" og dernæst — i 2den og 3dje Bog — „el espíritu" under Fastholdelse af den sædvanlige Inddeling i de 3 „potencias": entendimiento, voluntad og memoria. At en saadan Skemagruppering, rent bortset fra sin større eller mindre saglige Berettigelse, i sig selv rummer store Svagheder, hvor det gælder at fremstille en levende Udvikling, er vel klart. Friskest virker Opstillingen i 1ste Bog med dens Gennemgang af Begæringernes Virkninger i Sjælen og den marvfulde asketiske Katekismus i Kap. XIII; allerede i 2den Bog føles Skellet mellem den højere og lavere Part af Sjælen, hvis Funktioner i Virkeligheden ikke kan adskilles, generende, og i 3dje trykkes Læseren ikke saa lidt af den stive Systematik med den idelig gentagne Tilbagevenden til de samme Bevidsthedsfænomener taget under tre Synspunkter. Værst er det imidlertid, at under al denne didaktiske Rubricering selve Oplevelsen næsten med Nødvendighed kommer tilkort. Hvordan skulde det være muligt andet med denne Overgang fra en sublim Lyrik, hvori Erfaringens „levende Flamme"

[1]) „Les Textes" S. 3—65.

vibrerer paa Spidsen af det inspirerede Ords lynende Klinge, til en skolastisk opstillet Propædeutiks upersonlige Almengyldighed? Den negative Side af Sagen kommer endda bedst fra det: den monokrome Storhed i Symbolet, som allerede prægede Digtet, er ogsaa til Stede i Prosaskriftet og hviler umiskendeligt over dets monumentalt-omstændelige Formuleringer og alvorsfuldt nøjeregnende Fremadskriden. Men den positive Side, Sødmen i Bitterheden, det patetiske Opsving — o noche amable más que el alborada — synes forsvundet. Opstigningen mod Karmels Top synes mere at ligne Sisyfus' Kamp med den stadig tilbagerullende Sten end Moses' højtidsfulde Stigen ad Sinai's Side med Guds Basuners voksende Klang i Øret.

Og alligevel, dette er kun den halve Sandhed. Ja, mindre end den halve, vil man sige, naar efterhaanden det første, mere overfladiske Indtryk afløses af en virkelig indtrængende Vurdering. Vi vil faa at se, at „Subida"s Forfatter trods alt ikke fornægter „Noche oscura"-Digteren. Igennem de allegoriske Forklaringers tunge Tankevæv med dets Islæt af skolastiske Distinktioner løber Traade af en ejendommelig mørk og mættet Glans: de stedse paa ny gentagne Hovedtemaer „pura fe", „desnudez del espíritu", „ir no comprendiendo" o. s. v. De fremtræder altid med den samme beherskede Patos, der røber den indre Bevægelse uden at give den til Pris og fastholder Læseren i den sagte, monotone Rytme, som var Digtets. I visse Partier af Skriftet ligesom samler Betragtningen sig om sit Centrum og aabner derindefra et af disse dybe Perspektiver gennem den hele Tankebygning, som med eet bringer os nær til Oplevelsens glødende Hjærtepunkt. Saaledes især i 1ste og 2den Bogs Indledningskapitler og i det uforlignelige Stykke i 2den Bog om Kristi Eksempel[1]), som vi andetsteds[2]) behandler. Men fremfor alt stilles vi i „Subida" overfor en Tænker af Rang. Ikke en af de spekulative: det kan ikke tit nok siges, at hans Indsats ligger paa det psykologisk-etiske Omraade og ikke paa det filosofisk-teologiske, endsige paa det dogmatiske.

[1]) Kap. VI S. 120—126.
[2]) S. 182—183.

Men han er blandt dem, der kun findes faa af i Kirkehistorien — en Augustin, en Pascal, en Kierkegaard — i hvem Spørgsmaalet, *hvad Religion er,* har været levende.

Om han kan kaldes en *filosofisk* Aand, er vel mere end tvivlsomt; „Subida“, der fra dette Synspunkt maa kaldes hans Hovedskrift, viser ham uimodsigeligt som en *religiøs* Aand af stort Vingefang og med i alt Fald tilstrækkelig logisk og dialektisk Evne til at gøre Rede for det religiøse, han føler leve i sig. Det viser sig i den indtrængende Kraft, hvormed han forstaar at gennemføre sit Synspunkt. Det er et praktisk-metodologisk Synspunkt, en „Anweisung zum seligen Leben“; det er nemlig simpelthen det samme, som var Nerven i Digtet: Nattens store Symbol. Følger man selve dette igennem Kapitlernes Række, maa man erkende, at dets Skæbne ingenlunde er, hvad vi begyndte med at sige om det lyriske Tema og dets Efterklang af det umiddelbart oplevede. Det kan være, at Vandringen og Mødet i Nattens Løndom som konkret Begivenhed fortoner sig; som Fordring og Norm for det salige Liv gør de det saa vist ikke. Tværtimod, Symbolet folder sig ud og begynder at give sit Indhold fra sig i forbavsende Rigdom og med imponerende Klarhed og Konsekvens. Dets Grundelementer, Betragtningen af Guds og den menneskelige Sjæls Væsen, lægges blot, dets dybe Sammenfalden med Evangeliet ikke mindre, og i analytisk Rækkefølge anvendes det paa den samlede Livsgang fra kødeligt til aandeligt, fra egocentrisk til teocentrisk, som betegner det reformerede Karmels Ideal og Opgave. En asketisk Haandbog — ikke i kasuistisk Forstand, men med uendeligt dybere Begrundelse og højere Sigte — Aarhundredets kontemplative Side- og Modstykke til Ignatius' metodiske Meditationslære. At være en Vejledning i Kontemplation er jo Skriftets Opgave; løses den, tør det næppe bebrejdes Forfatteren, om han ikke har naaet andre Formaal, der maaske interesserede *os* mere. Det maa være nok, hvis vi kender ham selv igen i den nye Funktion; vi gør det gennem Symbolet og skal nu nærmere undersøge, hvad der fremgaar om den Livsbetragtning, det udtrykker.

„Subida“ begynder med straks fra 1ste Bog at stille sig i

Mørkesymbolikens Tegn. Det er den aktive Nat, her skal skildres, og Udgangspunktet tages i Digtets første Strofe, hvor „Sjælen besynger den salige Lod og Lykke, den fandt ved at gaa ud fra alle de ydre Ting og fra de Begæringer og Ufuldkommenheder, der findes i Menneskets sansebestemte Del ved dens Ulydighed mod Fornuften (por el desorden que tiene de la razón)“ (S. 35). Denne „Gaaen ud“, som er den aktive „noche sensitiva“ el. „del sentido“, sammenstilles tydeligt nok med Mystikens via purgativa, medens den paafølgende „noche del espíritu“ (II og III Bog) er via illuminativa, skønt den hos Juan de la Cruz ganske vist i høj Grad bibeholder Præget af Renselse. Foreløbig er det „sentido“, hvis Udrensning eller rettere Dødelse det gælder, og Strofen „En una noche oscura“ betragtes som særlig handlende herom. Det betyder, at „Subida“s første Bog kun har at gøre med de „espirituales“, der er paa Begynderstadiet af Kontemplationen. Betegnende nok er denne „første Nat“ ret kortfattet skildret. Juan de la Cruz siger selv Grunden: herom er der i Forvejen skrevet saa meget, hvorimod de senere Stadier kun er sjældent og mangelfuldt behandlet[1]); i dem ligger hans egentlige Virkefelt. Hovedinteressen ved 1ste Bog ligger da ogsaa i de principielle Betragtninger, som optager de første Kapitler. Her opstilles nemlig for det første et Slags Program — man kunde sige: for det samlede Værk, hvis Overtitel kunde være Noche oscura. Og i Stedet for den Firdeling, det er blevet virkeliggjort i Fragmenterne, vi har, træder her en Tredeling efter større Linier og fuldstændigt svarende til Traditionens 3 Veje. Først Renselsens Nat = noche del sentido, saa Troens Nat = noche del espíritu, og endelig „den Nat, som er Gud“, altsaa lig via unitiva[2]). De to første „Nætter“ er da beskrevne først aktivt i „Subida“, dernæst passivt i „Noche oscura“, hvorimod den tredje, den positive Side af Oplevelsen, som i alt Fald antydningsvis besynges i Digtet, ikke er os overleveret i Prosaskrifterne — med mindre Juan de la Cruz har ment at gøre det i „Cántico“ og „Llama“. I hvert Fald er det klart, at han har tænkt sig at gøre det.

[1]) Noche I Kap. VIII S 26.
[2]) Kap. II S. 38—40.

Dernæst gives sammesteds og senere den udførlige Begrundelse af Navnet „mørk Nat“ om disse Sjælevejens Stadier. Først maa det blive Nat for det sansebundne Sjæleliv, idet Sjælen udtømmer sig for alle sine jordiske Begæringer; saa følger den frivillige Blinden af dens aandelige, højere Part, Lammelsen af alle de normale Sjælsevner. Denne Nat sammenlignes med Midnatsmørket, der er det tætteste, ja, den er en „Mørkhed“ (oscuridad), der overgaar selve Natten; thi det er Troens Mørke eller snarere dens overvældende Lys, der totalt blænder det indre Øje. Og endelig er Gud selv i den mystiske Forening et tredje Mørke for Sjælen, da hans Væsen overgaar al Begriben[1]). Dog er dette Guds Mørke at sammenligne med Nattens sidste Del, lige før Morgenens Frembrud, da Sjælen i Foreningen med ham er nær ved at blive skikket til at skue det overnaturlige Lys.

Sluttelig anslaas ved Overgangen til den specielle Skildring af Sansnings-Natten den Grundakkord, vi stadig siden vil høre: Samklangen af Guds Transcendens og Menneskelivets Intethed[2]). „Intet“ har her en dobbelt Mening. Vort Liv *er* et Intet for Gud, men det skal ogsaa *blive* til intet, tømmes helt for det, som intet er, for at Gud kan komme til at fylde det. „A oscuras y sin nada“ er Omkvædet, hvori den asketiske Fordring naar sin Spids[3]).

Det er denne Fordring om absolut Udtømning af Sjæleindholdet, der fører til Opstillingen af Juan de la Cruz's Negations-Etik og til de berømte Sentenser i Kap. XIII, hvis Ubønhørlighed ikke giver Buddhismens noget efter. Det ligger i Juan de la Cruz's Egenart, at han slet ikke er standset ved det filosofiske Problem, hvorledes Verden og det onde samtidig kan være det store Nul og et positivt Indhold for Bevidstheden. Ligesaa lidt er han optaget af at gruble over Afgrunden i Guds Væsen. At det ikke er denne Side af Sagen, der har interesseret ham, fremgaar bl. a. af, at han andetsteds (i Llama) uden Betænkelighed følger via eminentiae. Uophørlig trænger den store Forskel sig paa mellem Juan de la Cruz og den Eckehartske Skole.

[1]) Se Note 4 S. 104.
[2]) Se Note 10 S. 108.
[3]) S. 42.

Udgangspunktet for begge er Nyplatonismen og Dionysios' negative Gudserkendelse; men medens den tyske Mystik endnu bevarer Højmiddelalderens filosofiske Drift, har denne hos Spanierne som Helhed, og mest i den teresianske Kreds, veget Pladsen for den senmiddelalderlige Frelseslængsel og Følelsesintensitet. Det er som en Genklang af Katarina fra Genua's Udraab: jeg vil ikke have dine Gaver, men dig selv[1]), naar Juan de la Cruz her drager den praktiske Konsekvens af en via negationis, hvis Stemning egentlig synes mere gammeltestamentlig end platonisk. Gennem de profetisk-paulinske Klange i Talen om Begæringerne mindes vi mere om Johannes' „Elsker ikke Verden" og om Jahve's Nidkærhed — de mange Citater fra Gl. Test. bidrager deres hertil — end om den platoniske Dualisme. Det er egentlig ikke det, som ikke er *Aand,* der skal forlades og bortkastes, men det, som ikke er *Gud.* „Toda carne es desabrida"[2]) er ikke Buddhisme, ikke filosofisk Asketisme, men det religiøse Instinkts Utaalsomhed.

Man næsten forfærdes over denne Negerings Hensynsløshed. Hør Sentenserne:

Stræb altid ikke efter det letteste, men efter det vanskeligste.
Ikke efter det lifligste, men efter det mest ildesmagende.
Ikke efter det behageligste, men efter det, som ikke giver Behag.
Ikke efter det, som trøster, men snarere efter det trøstesløse.
Ikke efter det, som er Hvile, men efter det besværlige.
Ikke efter det mere, men efter det mindre.
Ikke efter det højeste og kosteligste, men efter det, der er mest lavt og ringeagtet.
Ikke efter det at begære noget, men efter det intet at begære.
Ikke at søge den bedste Del af Tingene, men den værste, og ønske at indtræde i fuldkommen Nøgenhed og Tomhed og Armod for Kristi Skyld paa alt, hvad der er til i Verden.

Der er over denne Etik et Drag af brændende tør Lidenskabelighed, der bringer en til at forstaa, at Zöckler kan kalde Juan de la Cruz „ein fanatischer Mönch"[3]) og Allison Peers[4]) — i anden Forbindelse — tale om „the iron hand under the velvet

[1]) Se Note 6 S. 265.
[2]) Subida II Kap. XV S. 177. Ed. Burg.: insipiente.
[3]) Zeitschr. f. d. ges. luth. Th. u. K. se S. 31.
[4]) S. 242.

glove" — blot at her ingen Fløjelshandske er! Kan det siges at være tilstrækkeligt til Forklaring, som ovenfor, at henvise til den religiøse Nidkærhed? Ikke Paulus selv, der „agter det for Skarn", hvad han efter Kødet har regnet for værdifuldt, men nu ikke har Tid til at lade sig fange af, idet han iler frem mod Maalet i Kristus, heller ikke en Tauler eller Suso, trods al den sidstes Askese og „Gott grüss' dich, bittre Bitterkeit"[1]), tilkender Negationen denne Værdi. Det er ikke nogen blot Tagen imod Lidelsen, naar den kommer, endnu mindre en Spægelse af Legemet, her er Tale om; det er en positiv Forholdsregel, en *Vej* for Legeme, Sjæl og Aand i Forening. Hvad er denne Selvudslettelses egentlige Mening? At tale om Spaniernes afrikanske Temperament, om Martyrbegejstring og Smag for Lidelse og Død, er Lyrik, der intet forklarer, hvis man ikke bestemtere kan karakterisere Tingen som en religiøs Teori, hvis Forskel fra anden kristelig Askese lader sig formulere[2]).

Svaret er i Virkeligheden umuligt at give, saa længe vi ikke har paavist, hvorledes Negationen fortsættes for Aandslivets Vedkommende. Hvad vi nylig har sagt, griber allerede ud over Noche del sentido, men det gør ogsaa 1ste Bogs Kap. XIII, som vi straks skal komme tilbage til. Derimod maa det betones, at selve Kravet om Sjælens Udtømning i og for sig ganske ligger paa Linie med, hvad f. Eks. den tyske Mystik sigter til med sit Krav om „Ledigkeit". Forskellen ligger, som sagt, i det psykocentriske Synspunkt og i den Energi, hvormed dette gennemføres. Kun een Ting skal der her gøres opmærksom paa, som kan tjene til foreløbig Orientering i det Terræn, hvor Slaget skal staa. Een Undtagelse synes der at være i den isnende Fraværelse af alle positive Bestemmelser, som allerede er „Noche del sentido"s Atmosfære. Den findes i den katekismusagtige Samling af Regler, hvormed Kap. XIII slutter, og som udtrykkelig siges i lige Grad at gælde for Noche del espíritu. Her fremtræder nemlig som Baggrund for al Benægtelsen en positiv Fordring: den om Hengivelsen til *det Hele* som det Maal, for

[1]) Lehmann: Tauler I, 170.
[2]) Se Note 15 S. 108—109.
[3]) S. 90—91.

hvis Skyld alt skal opgives. Og med det samme er vi inde paa Spørgsmaalet, som ingen Mystik kan unddrage sig: er den positive Tendens og dennes underliggende Gudsbegreb panteistisk? Reglerne lyder i dansk Oversættelse saaledes:

1) For at naa til at smage det hele
bør du ikke søge at finde Smag i noget.

2) For at komme til at vide det hele
bør du ikke søge at vide noget om noget.

3) For at naa til at eje det hele
bør du ikke ønske Besiddelse af noget.

4) For at naa til at være det hele
bør du ikke søge Væren i noget.

5) For at naa til det, du ikke smager (finder Smag i),
maa du gaa den Vej, hvor du ikke smager (føler Behag).

6) For at naa til det, du ikke ved,
maa du gaa den Vej, hvor du ikke ved.

7) For at naa til det, du ikke ejer,
maa du gaa den Vej, hvor du ikke ejer.

8) For at naa til det, du ikke er,
maa du gaa den Vej, hvor du ikke er.

Endelig under Overskriften „Fremgangsmaade til ikke at hindre det hele“:

1) Naar du standser ved noget,
giver du dig ikke hen til det hele.

2) Thi for helt at naa hen til det hele
maa du helt i det hele fornægte dig selv.

3) Og naar du naar til at eje det hele,
maa du eje det uden at begære noget.

4) Thi hvis du ønsker at eje noget indenfor det hele,
har du ikke din Skat rent i Gud.

Dette „Hele“ svarer i næste Bog og især i „Cántico“ og „Llama“ til den Gud, der „staar som Solen over Sjælene“[1]), og hvem „ingen kan hindre i at gøre, hvad han vil, med den

[1]) Llama III § IX S. 660.

nøgne Sjæl"[1]). Det er *det* eller *den*, for hvis Skyld Sjælen ved at tømme sig for Sansningsindholdet skal blive den ubeskrevne Tavle, den var ved Fødslen. Tauler siger: skal Gud ind, saa maa Verden ud[2]), Juan de la Cruz: gaar Verden ud, vil Gud automatisk komme ind, *„for at der ikke skal opstaa Tomrum i Naturen"*[3]).

Ikke for intet har man hos Juan de la Cruz fundet foregrebet de bærende Stemningselementer baade i Schopenhauers Benægtelse af Verdens Realitet og i Hegels Totalitetstanke. I denne Rækkefølge maa de to Tænkere nævnes; thi Parallelismen med den første er kun tilsyneladende. Juan's Type er ikke den indiske, men den jødiske. Ligesom Paulus negerer han kun Verden, fordi han rækker sig ud mod noget positivt, som er ham af uendelig større Værdi. Men saa dette positive — som altsaa her kaldes „det hele" — er det Jahve, eller endog Evangeliets Gud? Eller er det ikke snarere Plotins og Eckeharts nyplatonisk-gnostiske Guddom, „det Ene"? Ja, tyder ikke disse Udtryk paa, at Juan de la Cruz rettelig bør stilles ind paa Linien mellem Stoicismen og Spinoza?

Spørgsmaalet er ikke ganske det samme som det, der opstaar ved, at vi baade her i „Subida" og navnlig i „Cántico" og „Llama"[4]) stilles overfor en ejendommelig kosmisk Mystik, der i Foreningen med Gud finder den Verden tilbagegivet, som var fornægtet. „Dio mio e tutte le cose" overført fra Frans af Assisi til Juan de la Cruz betegner ganske vist en højst interessant Frelsen af den æstetiske Livsfølelse ved en Art Forpupning i den religiøse; men noget saadant kan godt tænkes forenet med et Grundforhold til en personlig Gud. Af saadanne Udtryk i og for sig fremgaar ikke, at det kan være berettiget at tale om Panteisme med teistisk Fernis. Paa den anden Side kan ligesaa lidt Juan de la Cruz's utvivlsomme Vilje til Ortodoksi, hans Betoning af Autoritetens Nødvendighed eller hans kirkeligt-teologiske Terminologi, selv ikke hans strengt kirkelige Tros- og Aabenbaringsteori, fritage ham for Mistanken om inderst inde

[1]) Subida II Kap. III S. 107, jfr. Tauler Lehm. III. 171.
[2]) Jfr. Note 20 S. 110.
[3]) Subida II Kap. XIII S. 165.
[4]) Cántico XIII S. 534 jfr. Llama IV S. 673—674.

at være Panteist, hvis den finder Næring paa de Steder, hvor det drejer sig om selve Gudsbegrebet.

De store middelalderlige Kætterier, fra Amalrik af Bène og David af Dinant til „Den frie Aands Brødre“, har som fælles Kendemærke tre Ting: Uafhængigheden af kirkeligt Midlerskab, Troen paa Forening med Gud i dette Liv og et panteistisk-naturbestemt Gudsbegreb. Alle tre Momenter tenderer mod Forflygtigelse af det etiske som Grundbetingelse for Gudsforholdet. Hvad det første angaar, tager Juan de la Cruz yderst kraftigt Afstand fra enhver illuministisk Teori; baade den store Udvikling „Subida“ II Kap. XX og Udfaldene i III Bog Kap. XIV mod dem, der ikke vil ære Billederne, er utvivlsomt rettet mod „Alumbrados“. Men det er jo derfor ingenlunde sikkert, at han ikke som Mystiker kunde have sin egen skjulte „Vej“, mens han maaske ærligt troede at være ortodoks ved at bøje sig for hele den Kirkelære og -praksis, der i Virkeligheden kun var ham af ringe Betydning, et Skærmbrædt for hans virkelige Intention. Og omvendt: naar vi ser ham lidenskabeligt forkynde Askesens Nødvendighed, men kun som et Middel til at gøre Sjælen tom og fri, saa Foreningen med Gud kan fuldbyrdes, kunde vi jo spørge: er der til syvende og sidst mere end en metodologisk Skillelinie mellem ham og dem, som i Ligegyldighed for det ydre Liv forkyndte, at det kunde man lade gaa, som det vilde, blot man beholdt Hjærtet aabent for Guddommen? Enige er de og han dog i 1) at lade Foreningen naas allerede i dette Liv og 2) at frakende det etiske konstruktiv Betydning. Deler han nu mon ogsaa deres Gudsforestilling, og er hans unio mystica en Naturproces? Med dette Spørgsmaal gaar vi videre til II og III Bog.

Svarene kan imidlertid kun gives, efter at der her er foretaget en Række Enkeltundersøgelser af de psykologiske Begreber, hvormed Juan de la Cruz opererer. De mere omfattende Problemopstillinger opløser sig saaledes foreløbig i adskillige mindre af væsentlig terminologisk Art. Der skal ikke først og fremmest spørges om, hvorfra de enkelte Udtryk stammer, han betjener sig af — thi han gør det yderst frit og lidet skoleret

— men om, hvad han i de forskellige Forbindelser mener med dem. Juan de la Cruz er intet mindre end konsekvent formal Logiker. Det er allerede sagt, og det betyder, at mens hans Tankeverden er langt fra at mangle indre Sammenhæng, er den ydre logiske Iklædning ofte mangelfuld og vidner om, at han hverken har haft eller søgt sin Styrke paa dette Omraade. Han er Profet og inspireret Digter, selv hvor han taler Teologi; det er baade Svaghed og Styrke hos ham. Sine Udtryk henter han saavel fra den Sum af Reminiscenser, han fører med sig fra Studietiden i Salamanca, som fra sin Tids Digtning og Opbyggelsesliteratur og fra de forskellige mystiske Skrifter, hvortil han kan have haft Adgang, samt — først og sidst — fra Bibelen. Men det er, som sagt, af underordnet Betydning, hvad Proveniensen i hvert enkelt Tilfælde kan være: han er fremfor alt det religiøst bevægede Menneske, der bruger de Redskaber, han har mellem Hænderne, til at faa udtrykt, hvad der ligger ham paa Sinde. Og derfor finder vi i hans Skrifter, som ofte hos Mystikerne, en flertydig Brug af de samme Gloser, som kunde virke forvirrende, dersom ikke Tankernes egen Klarhed og Djærvhed i de allerfleste Tilfælde raadede Bod derpaa og gjorde Meningen indlysende.

Vi begynder med Ordet „espíritu“. Det egner sig godt til Eksempel paa Juan de la Cruz's frie Sprogbrug, da det og dets Afledning „espiritual“ alle Hovedskrifterne igennem bruges i højst forskellig Betydning. Paa den ene Side hedder det, at Skriftefædrene ikke forstaar „vias“ el. „vida del espíritu“[1]), hvormed jo maa menes noget, der ligger ud over det sædvanlige Sjæleliv; og paa den anden Side fordres det, at Sjælen ogsaa skal befri sig for „las cosas espirituales“[2]). Alt kommer aabenbart an paa Konteksten. I Udtryk som „pobreza“ eller „desnudez (vacío) del espíritu“[3]) betegner espíritu ganske simpelt hele Sjælen, mens Ordet paa mangfoldige andre Steder er stillet i Modsætning til sentido og kun skal betyde Sjælens højere, aandelige Del.

Betydeligt mindre varierende er, som ovenfor sagt, Brugen af

[1]) Llama III § VIII S. 659.
[2]) Subida II Fortale S. 97—98.
[3]) T. Ex. Subida II Kap. XXII S. 231, Noche II Kap. VIII S. 75.

„sentido". Langt den hyppigste Betydning er det lavere, med Sansningen umiddelbart forbundne Sjæleliv[1]); dog kan saavel sentido som espíritu betyde hele Sjælen — saaledes i 3dje Strofe af Llama-Digtet: las profundas cavernas del *sentido*[2]) — og fremfor alt bruges Ordet over det hele — naturligvis særlig i „Noche del sentido" — til at betegne en psykologisk-moralsk Helhed, der er præget af, men gaar langt ud over selve „sensus".

En lignende variabel Brug gøres af Udtrykket „apetito". Som Regel er dermed ment den Del af Sindet, som fremfor alt skal betvinges og dø (mest Flertal)[3]), men der er ikke noget i Vejen for, at der kan tales om „apetito de Dios"[4]) — forøvrigt ligesom det paa Dansk kan hedde: mit Hjærte, Sjæl og alt Begær sig op til Gud skal skynde[5]).

Det, vi her staar overfor, er ikke noget overraskende. Det er Mystikens sædvanlige Skillelinie mellem sanseligt og aandeligt, den platonisk-paulinske Arv, formidlet gennem Augustin, Victorinerne og den franciskanske Skole og genoptaget med størst Konsekvens af Eckehart.

Hos Juan de la Cruz er den slaaet fuldkommen igennem; den repræsenterer, hvad man kunde kalde det gyldne Snit i hans Tankebygning, idet den jo bestemmer selve Hovedinddelingen i „Noche del sentido" og „del espíritu". Imidlertid raader han i sin Terminologi ikke over det dobbelte Sæt af Benævnelser, Systemet egentlig fordrer, og maa — forøvrigt som andre Mystikere — klare sig med Tillæg som „sensual", „sensible", „sensitivo", „natural", „espiritual", „interior" og „de la parte interior" el. „superior del alma". Ikke blot „sentido", men ogsaa „potencia" bruges paa dobbelttydig Maade[6]). Alt dette skader nu imidlertid ikke særlig og er forøvrigt en Skæbne, som rammer de fleste, der vil tale folkeligt forstaaeligt om det religiøse Livs Beskaffenhed.

[1]) T. Eks. Llama III § V S. 656.

[2]) Llama III S. 651—652 (jfr. Subida II Kap. III S. 106—107).

[3]) Subida I passim.

[4]) Subida I Kap X S. 76.

[5]) Enhver Evne el. Funktion kan endelig kaldes sentido (Cántico 610, Llama 652, „sentido racional o superior" Llama 669). Se iøvrigt Note 13—14 S. 108.

[6]) Cántico 581, Declaración.

Hvad der er værre, fordi det betyder indre Uklarhed, er, at den Forskel, der er angivet i Ordene platonisk og paulinsk, og som fører til en saa umiskendelig indre Spænding i hele den kristne Mystik, ogsaa viser sig her. Forhaabentlig vil det nemlig blive klart af Fremstillingen, omend den foreløbig maa bevæge sig i Enkeltheder, at „det gyldne Snit“ ingenlunde er foretaget i eet Plan, men at der i Virkeligheden foreligger to Delingslinier, den ene intellektuelt, den anden religiøst bestemt — med skæbnesvangert Resultat for Tankekonstruktionens logiske Harmoni, men historisk set saa meget mere berigende for Betragtningen. Vi vil nu først vende os fra Inddelingsmaaden og se paa Sjælelivets enkelte Bestanddele.

Betegnende nok anvender Juan de la Cruz i Hovedsagen ikke, som Eckehart, Skolastikens Inddeling af Menneskevæsenets *naturlige* Kræfter i „rationale“, „irascibile“ og „concupiscibile“[1]); den strækker ikke til ved Beskrivelsen af Fænomener, der bestemt opfattes som liggende oven over Grænsen mod det højere Sjæleliv, hvor de opererende Kræfter er Forstand og Vilje. Det er jo den højere, „ansvarlige“ Del af Sjælelivet, han vil tale om; dets halvbevidste eller ubevidste Underlag, Perception og primitive Rørelser i Følelse og Vilje[2]), har for ham kun Interesse, forsaavidt de bliver at betragte ikke som fjærne, tilbagelagte Etaper, men som nyindtrædende „Tærskelfænomener“ i højere Plan. Netop dette bliver nu ganske vist Tilfældet baade paa Erkendelsens og Følelsens Omraade, men han ændrer ikke derfor sin Terminologi, og vi faar derfor at gøre med en ejendommelig Konstellation: det fuldt bevidste og belyste Sjælelivs Hovedkomponenter brugt i Forsøget paa at skildre udprægede Tusmørketilstande fra Bevidsthedslivets yderste Overdrevsmarker.

Konstruktionen i „Subida“ er en dobbelt. Den paa een Gang erkendelsesmæssige og moralske Trinstigning fra „sentido“ i I Bog til „espíritu“ i II og III, som svarer til Planen i „Noche“, træder ved I Bogs Korthed i Baggrunden for de to andre Bøgers rent psykologiske Tredeling i „entendimiento“, „memoria“ og „voluntad“. Disse er de tre Sjælsevner, som tilsammen om-

[1]) Se Ostler S. 95 og Note 2 S. 104.
[2]) Subida I Kap. XI S. 78 og XII S. 86.

fatter hele Bevidsthedens Indhold, baade det sanse- og det aandsbestemte, baade det „naturlige“ og det „overnaturlige“. Den horisontale Hovedlinie skæres altsaa af to vertikale: der bliver 6 Rubriker, men til disse Rubriker svarer ikke 6 Størrelser, men kun de tre nævnte, saa hvert af de tre Kræfters Navne maa skrives baade over og under den vandrette Streg mellem „Sans“ og „Aand“[1]. Det er Terminologien, der svigter; men det er tillige noget andet: det er *Sjælelivets Enhed*, der ubevidst gøres gældende. Allerede her skimter vi Jernbjælken.

Det foreløbige Resultat er imidlertid, at Juan de la Cruz maa hjælpe sig, som han kan, og Udtryk som de ovenfor anførte viser os, hvorledes han gør det. Forholdsvis let klarer han sig allerede med entendimiento, som jo maa hente sit Indhold saavel oppe- som nedefra.

Filosofisk temmelig ubekymret, som Juan de la Cruz er, holder han sig her til sin helt eller halvt thomistiske Skolelærdom uden at generes af, at han selv — med al idealistisk Sjælelære — har strammet den erkendelsesteoretiske Knude yderligere, som i Forvejen var den aristoteliske Middelalder haard nok. Hvordan sker Overgangen i Menneskets Bevidsthed fra Fænomenernes Sfære til Ideernes? Thomismens Skelnen mellem intellectus agens og possibilis[2], i sig selv en problematisk Nødhjælp, maatte dog blive for spinkel en Bro, naar Svælget var uddybet saa stærkt som her. Alligevel er det tydeligt, at Juan de la Cruz — mere eller mindre bevidst — grunder sin Erkendelsesteori herpaa. Dette er klart eftervist i den interessante Udvikling hos P. Crisógono de Jesús Sacramentado I S. 78 ff., hvor det er lykkedes Forfatteren at komme en af Juan de la Cruz's skolastiske Læremestre paa Sporet. Det er den engelske Karmeliterteolog Joh. Bacon (1290—1356)[3], hvis Lære om Erkendelsesprocessen saa tydeligt dækker Juan de la Cruz's netop paa de Punkter, hvor denne skiller sig fra Thomismen, at en Afhængighed i det mindste maa kaldes højst sandsynlig.

[1]) Subida II Kap. XII S. 156.

[2]) Ctr. Gent. II, 74 jfr. Summa I q. 87 a. 1 (resp.).

[3]) Bacon's „Quaestiones in quartum librum sententiarum et in libros quodlibetorum“ citeres i det følgende efter P. Crisógono; Bacon's Bog har jeg ikke kunnet benytte.

Bacon paastaar i de af P. Crisógono anførte Tekster, 1) at Enkeltbegrebet, det partikulære i sig selv, fraset de materielle Betingelser, der er Sansningens Objekt, er umiddelbart egnet som Stof for Erkendelsen, 2) at Dannelsen af saadanne Enkeltbegreber sker ved Fantasiens Hjælp, der modtager dem fra sensus communis gennem „Imaginationen" og giver dem videre til intellectus agens; denne gør dem tjenlige for intellectus possibilis, der umiddelbart af dem, uden yderligere Abstraktion, skaber de rene Ideer (jfr. Al-Ghazzali, mens species for Thomas ikke er id *quod,* men id *quo aliquid* cognoscitur[1]); deraf udvikledes yderligere Distinktioner hos hans Efterfølgere), og 3) at Erindringens højere Del, memoria intellectiva, har sin Genstand i det fortidige som saadant, altsaa under partikulær Betingelse, og saaledes er at adskille fra intellectus, som kun gaar paa det universelle (Aristoteles).

Paa alle disse 3 Punkter stemmer Juan de la Cruz overens med Bacon. Ganske vist bør den filosofiske Værdi af denne Overensstemmelse tages cum grano salis, og naar P. Crisógono gaar saa vidt som til at rose Juan de la Cruz for hans Indsats til Fordel for Læren om den direkte Erkendelse[2]), er det vist en ret ufortjent Ære. Forholdet kunde jo ogsaa simpelthen være det, at Juan de la Cruz var uinteresseret i Spørgsmaalene om „especies"' Opstaaen og Gyldighed og ganske jævnt forudsatte denne sidste, eventuelt beroliget ved, at en Lærer, han paa andre Punkter fulgte, havde sagt god derfor. Og der er nu i Virkeligheden intet, der tyder paa erkendelsesteoretiske Anfægtelser hos ham. Bevisbyrden i saa Henseende maa dog vel paahvile den, der paastaar det og i Iver for at give ham alt, hvad der kan tilkomme ham, af selve hans Tavshed tager Anledning til at udnævne ham til stringent Tænker. Juan de la Cruz rører overhovedet kun ved den ene Ende af Skolastikens indviklede Erkendelsesmaskineri, nemlig ved den øvre. Tre à fire Gange (Subida II Kap. XXX S. 266 og Cántico XIII S. 537

[1]) Summa I q. 85 a. 2. Jfr. Ctr. Gent. I Kap. 55; Summa II IIae q. 175 a. 4: „Intellectus .... humanus non convertitur ad sensibilia nisi mediantibus phantasmatibus, per quae species intelligibiles a sensibilibus accipit ..."

[2]) S. 88—89.

—538 og XXXVIII S. 610) nævner han Forskellen mellem den aktive og passive Intelligens, og det sker absolut ikke i erkendelsesteoretisk Interesse, men i religiøs, idet Garantien for, at Unionsstadiets Gudsforestillinger er usmittede af „sentido“ og dens Fantasibilleder, søges i, at de gives ovenfra direkte til entendimiento posible el. pasible. Ved den sidste af disse Lejligheder siges det i Forbigaaende, at intellectus agens beskæftiger sig med Sansebillederne, og man kan deraf *slutte* sig til, at Juan de la Cruz uden yderligere Skrupler har tildelt intellectus agens i Forbindelse med Imagination og Fantasi den Formidlerrolle mellem Sansning og Tænkning, som de har hos Bacon. Derimod er der intet, som tyder paa, at han har gjort sig nogen Art af videre Tanker angaaende de gennem Fantasien opstaaede Begreber; deres Anvendelighed for Tænkningen er ham en Selvfølge, og hans eneste Interesse er, netop i Kraft af deres legitime Sammenhæng med Sanseverdenen, at faa dem skudt til Side som ubrugelige for den religiøse Stræben. Har Juan de la Cruz i dette Stykke lært af Bacon, maa det være at forstaa rent negativt: han er ikke blevet ført ind i Refleksioner, hvortil heller ikke hans Anlæg og hans Forfatterskabs Art senere har været ham nogen Tilskyndelse. Den virkelige Indflydelse fra Bacon finder vi paa de to andre Punkter.

Den egentlige Tankevirksomhed, den diskursive Bevægelse, kommer ogsaa hos Juan de la Cruz i Stand ved Hjælp af det herhenhørende Organ, som er Erindringen. „Memoria“ spiller hos Juan de la Cruz en særlig Rolle. For det første er der, trods den gennemgaaende Brug af Ordet som omfattende alle Erindringens og Fantasiens Funktioner, dog et Tilløb til at faa den lavere Rubrik tydeligere kendetegnet i Terminologien, end Tilfældet er ved de to andre „potencias“. Som højere „Kraft“ optræder den f. Eks. Subida III, XII og XIII med og uden Epitetet „espiritual“ (Traditionens „memoria intellectualis“), mens den i sin lavere, billeddannende Funktion (Traditionens „memoria sensitiva“) hedder „imaginativa“ („memoria imaginativa“ erstattes undertiden af „imaginación“, der andetsteds er = „imagen“) og optræder i nær Forbindelse med „fantasía“ som den Evne,

der tilfører Forstanden Materiale. Det siges gentagne Gange og er et Hovedled i „Ideationen"s Maskineri[1]). Her følger han Bacon saa tæt, at ingen Tvivl er mulig (Se iøvrigt Note 5 S. 104—106). Denne lavere, billeddannende Erindring vil vi straks komme tilbage til; den spiller en Hovedrolle ved „Subida"s Mønstring af den religiøse Fantasis Stof, mens den højere først egentlig fungerer i Unionsstadierne[2]).

For det andet skiller Juan de la Cruz sig her paa interessant Maade fra Thomas Aquinas ved at lade memoria optræde som selvstændig Sjælsevne. Det springer saa stærkt i Øjnene (Subida S. 116—117 og 156, Llama S. 652 og 662), at man ikke forstaar den Umage, P. Crisógono[3]) gør sig for at bevise det. Ogsaa her tør det antages, at Bacon's Hævdelse overfor Thomas af Erindringens Stof som forskelligt fra Erkendelsens har været Juan de la Cruz til Nytte. Langt større Vægt maa dog vist tillægges en anden Grund, ogsaa anført af P. Crisógono (S. 82), men ikke paa sin behørige Førsteplads, nemlig at selve den *mystiske Erfaring* har ført til samme Resultat. Denne Erfaring gaar ud paa, at — som det livligt beskrives af Teresa, med hvis filosofisk ubesværede Vidnesbyrd Juan de la Cruz stemmer fuldt overens (Ter. Vida Kap. XVII, Obr. I S. 126) — Erindringen ɔ: Fantasien, ikke følger Tænkeevnen ind i Unionens første Stadium, men tværtimod optræder som forstyrrende Element (Subida II, XII S. 155)[4]). Sikkert tør man gaa ud fra, at det er dette Fænomen og ingen teoretisk Overvejelse, der har været bestemmende for Juan de la Cruz, og i saa Fald har vi her et interessant Eksempel paa den Opløsning, Mystiken fremkalder i de deduktive skolastiske Systemer. Med Rette taler P. Crisógono om „Præludium" til Nutidens psykologiske Induktion[5]). Krydsningsproduktet er deformt for vor Tanke, men af samme nyvarslende Deformitet som Insektet med halvt afskudt Larveham.

[1]) Subida II Kap. XI S. 146; III, XI, 298. „Imaginativa" er Evnen, som opbevarer Billederne fra den ydre el. indre Sansning, medens „fantasía" bearbejder dem for Forstandens videre Brug.

[2]) Subida III Kap. XII S. 304.

[3]) S. 79 ff.

[4]) Jfr. II, XI, 150: „(que esta ...)" etc.

[5]) S. 91.

Naar entendimiento modtager og forarbejder Sanseindtryk, er den saaledes synonym med sentido og fatter altsaa kun „accidentes“[1]) — en aristotelisk Maksime, som P. Crisógono rigtigt fremhæver til Bevis paa, at det ikke er mellem det fysiske og aandelige Objekt, Skellet sentido — espíritu ligger, men mellem det fysiske Objekts *akcidentelle Egenskaber* og dets — fysiske — Væsen. Men det samme gælder nu øjensynlig ogsaa om ikke-fysiske Objekter: de kan erkendes akcidentelt og væsentligt, henholdsvis af Forstanden som „sanselig“ og „aandelig“. Entendimiento som sentido og som espíritu maa saaledes begge kunne tænkes i Virksomhed overfor saavel „sanselig“ som „aandelig“ Genstand, men kun espíritu kan danne de til Tingenes Væsen svarende, virkelige Begreber — medens entendimiento i denne Funktion efter platonisk Teori skulde høre hjemme i Ideens Verden, milevidt skilt fra Fænomenet! Skemaet ligger m. a. O. halvt i, halvt paa tværs af det platoniske.

Memoria imaginativa fungerer altsaa som Opsamlingssted for, hvad der kommer til Sjælen gennem Sanserne[2]). Fantasien former og kombinerer disse „Billeder“ videre, tager op af Erindringens Stof eller danner nye paa Grundlag af de kendte. Hele denne Virksomhed, der skaffer entendimiento dens Materiale, opfattes som en Art indvendig Sansning, saaledes at imaginativa og fantasía ligefrem kaldes „de indre Sanser“[3]). Og dette er da den Verden af Forestillinger, Begreber og Tanker, som opfylder Menneskets Sind, og som bliver Genstand for den systematiske Depreciering i „Subida“. I nøje Samarbejde med hinanden danner Fantasi og Forstand baade Meditationens „diskursive“ Tankerækker og de øvrige fromme Forestillingskomplekser, hvorom Talen er, og man maa nu vel mærke sig, at Skillelinien mellem sentido og espíritu ingenlunde falder sammen med Skillelinien imellem naturligt og overnaturligt Tankestof[4]). Tværtimod

[1]) Subida III Kap. XIX S. 327: „Porque el sentido no puede coger ni llegar más que al accidente, y el espíritu purgado de nubes y especie de accidente penetra la verdad y valor de las cosas“. Jfr. Cántico XXXII S. 590: „la substancia no se puede comunicar en los sentidos“.

[2]) Jfr. Summa I q. 78 a. 4: „est enim *phantasia sive imaginatio* quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum“.

[3]) Subida II Kap. XI S. 145—146.

[4]) Se Note 3 S. 104.

kan det overnaturlige ligesaa vel meddele sig til de ydre Sanser som til de indre (Subida II Kap. X o. fl. St.), og selv paa disses Omraade er vi jo udenfor det aandeliges Sfære, saa snart der opereres med bestemte, tydelige Fantasiforestillinger eller Ideer[1]). Egentlig „Aand" er kun, hvad der er direkte modtageligt for Gud; alt andet er det højst i potentiel Forstand[2]).

Vi er her Vidne til en ejendommelig Sammenkoblen af et intellektualistisk og et etisk-religiøst Element, der som et Ledemotiv gaar igennem hele Juan de la Cruz's Lærebygning, hvorfor vi ogsaa andetsteds vil støde paa den og paa forskellig Maade føres til at drøfte dens Genesis og Konsekvenser. Her er ikke Tale om, at ekstatiske Oplevelser gøres til Maalestok for det moralske Fremskridt, men om noget nær det modsat-tilsvarende: Frigørelsen fra det moralsk onde og religiøst hæmmende forholder sig til Elimineringen af metafysisk utilstrækkelige Gudsforestillinger som Legeme til Sjæl i Spinoza's Identitetslære. Paa denne Maade er Forholdet mellem Tankeudviklingen i „Subida" og den i „Noche oscura" at forstaa; men den herskende Ide er kombineret med et psykologisk Inddelingsskema, hvis Skillelinie — den mellem sentido og espíritu — ligger langt under den Grænse, som opadtil sættes af den rigoristiske religiøse Metafysik. Dette overleverede Skema med tilhørende Terminologi er Juan de la Cruz henvist til at bruge. Aristoteliskthomistisk af Form, nyplatonisk af Smag tenderer det imidlertid imod at berede den menneskelige Tanke en Sejr, der ikke ligger i hans Program. Samtidig byder den paulinske Dualisme ham et Udtryk — Aand — der griber ud over Skemaets Overkant („Aand" højere end „Erkendelse"). Det er derfor forstaaeligt nok, at „sentido" (nærmende sig σάρξ og dermed mere omfattende end sensus) viser en lignende Tilbøjelighed. Det nytestamentlige Gæringsstof truer med helt at denaturere den

[1]) Subida II Kap. XII S. 161, XIII S. 164. Kap. XIII er særlig lærerigt for Forbindelsen mellem Begreberne „Passivitet", „advertencia" og „noticia amorosa", Troens Mørke og Guddomslyset. Jfr. Kap. XV S. 179: „estos arcaduces tan angostos de formas y figuras y particulares inteligencias". Kap. XXI f. er Visioner o. lign. teknisk set „puramente espirituales" og dog ikke ufarlige, altsaa *ikke* fuldt aandelige. Se Note 7 S. 107 og Slutningen af Subida II Kap. IX S. 136.

[2]) Se Note 1 S. 103—104.

filosofiske Vædske — og gør det saa halvvejs[1]). Det hedder saaledes, at entendimiento, skønt den (Subida II Kap. II S. 102) besidder „potencia obediencial“ til at optage det overnaturlige, i sig selv kun rækker til „la ciencia natural“; ja, Subida II Kap. VII S. 129 siges det udtrykkeligt, at den kun kan forstaa, hvad der falder ind under Forestillinger og Fantasibegreber om Tingene, der modtages gennem de legemlige Sanser — altsaa den tilhører hel og holden sentido's Sfære! Nu er der ganske vist paa det anførte Sted netop Tale om den direkte Erkenden af Gud, som overgaar Sjælens Kræfter, saa længe den er i Legemet; men den, der tror, at Knuden hermed er hugget over, saa Fornuften overhovedet ingen Rolle kan spille ved den religiøse Erkendelse, kan blot henvises til samme Bogs 10de Kap., S. 138, hvor der gives en ganske anden Besked. Her er Opstillingen igen espíritu ctr. sentido, og det siges, at Gud helst meddeler sig til den første. „El sentido corporal“ er mere uvidende om de aandelige Ting (racionales, digo espirituales) end et Lastdyr om de fornuftmæssige. Men hvad er espíritu = razón andet end Forstanden, naar den er virksom i det aandeliges Sfære? Det er ikke muligt at faa andet ud af disse Selvmodsigelser end, at de skyldes Inkongruens mellem Terminologien og det, den skal udtrykke, men tillige, og ikke mindst, at det, der skal udtrykkes, i sig selv er disparat. I Virkeligheden ønsker Juan de la Cruz at sige, at der gives en lavere og en højere Maade at tænke paa; hin er afhængig af Sanserne, denne af Aanden, men i *etisk*-nytestamentlig Forstand og ikke i teknisk-aristotelisk eller platonisk. Men han hindres bestandig i at bringe dette til klart Udtryk, og det ikke blot af Sproget, han maa tale, men ogsaa af sin egen platoniserende Teori, der lader Kriteriet for Aand være paa een Gang negativt og intellektuelt — nemlig Fri-

[1]) Svarende til Juan's primitivere Begreb om Forstandens Funktion er hans Forhold til Thomas' Filosofi et særdeles løst. Han synes 1) ikke at kende Adskillelsen mellem „ratiocinari“ og „intelligere“ saa lidt som 2) Gudbilledligheden i thomistisk Forstand. 3) Hans Teori om Legemet som Sjælens Fængsel modsiger Thomas, og 4) hans apetito-Begreb rummer ikke Thomas' „appetitus intellectivus“. Men de mødes i 5) Gudserkendelsen, omend forskellige i Udtryksmaade. — Thomas-Tekster se Note 8 S. 107.

hed fra Sanse- og Fantasibilleder. Denne Sammenblanding af filosofisk og religiøst er det hovedsagelig, der giver os Ret til at kalde ham større som religiøs Aand end som Tænker. Han mangler — trods alt, hvad misforstaaet Beundring vil paadutte ham — filosofisk Klarsyn, men har saa meget des sikrere Blik for religiøse og moralske Realiteter.

Og paa Realiteternes Terræn træffer vi ham, saa snart vi vil forlade hans Teori og i Stedet have noget at vide om den reelle Funktion af det Sjæleliv, han saa frugtesløst anstrenger sig for at tvinge ind under et Helhedssynspunkt. Det er tankevækkende at se, hvorledes han netop ikke er i Stand til en Vurdering af den Aandsvirksomhed, som er hans egen Styrke. Han staar for Nutidslæseren som en Blanding af noget fjærnt og noget velkendt: af middelalderlig Deduceren oppefra nedefter og moderne induktiv Sjæleanalyse. Men denne dobbelte Evne: at kunne følge et Princip og samtidig kontrollere det ved Hjælp af Iagttagelse, kort sagt det, vi kalder for den kritiske Tænkning, og hvori vi finder Menneskefornuftens character indelebilis, er ham ubevidst. Hvad han har lært at respektere, er den skolastiske Syllogisme med dens Udleden af Sentens og Responsum fra faststaaende Maksimer uden indbyrdes nødvendig Forbindelse, og han arbejder selv egentlig hele Tiden med een saadan Maksime: Guds Ophøjethed over Verden, den Hovedtanke, som alt underordnes[1]). Denne Maksime er ikke Mennesketankens eget Eje, men overnaturligt aabenbaret og faststaaende ved Autoritet; hvordan skulde under dette uendelige Atmosfæretryk Sjælens øvrige Indhold *som Aand* kunne beholde nævneværdig Værdi? Juan de la Cruz's Ord om den ene Tanke hos Mennesket, der er mere værd end hele Verden[2]), anføres gerne ligesom for at gøre ham akceptabel i filosofisk Selskab, og utvivlsomt har han ment noget saadant og stillet selve „rationale“ (han bruger ofte denne Glose synonymt med espiritual) højt over Sanselivet; men endnu uendelig meget større er for ham Afstanden mellem den naturlige og den guddommeligt indgivne Tanke. Men denne er en Utanke, en dialektisk Negativitet,

[1]) Subida I Kap. IV S. 44—49.
[2]) Avisos y Sentencias Ed. crít. III S. 20.

en Taage. Og Evnen til at modtage dette Taagebillede bliver det eneste positive Kendemærke for entendimiento saavel som for memoria i deres højere, aandsbestemte Funktion. Tanken slaas til Jorden — med sine egne Vaaben. Og dog skyldes det næppe manglende filosofisk Drift (Baruzi 622). — Videre føres vi ikke ad Teoriens Vej. Men anderledes gaar det, som sagt, saa snart vi kommer ind paa Iagttagelsens. Her møder vi to Kendsgerninger af største Rækkevidde for hele Juan de la Cruz's Psykologi. Begge har at gøre med Forholdet mellem espíritu's og sentido's Sjæleomraader. Den første er af moralsk, den anden af rent psykologisk, delvis af fysiologisk Art.

Det vil ikke overraske saa meget, naar vi allerede i Fortalen til „Subida" II faar at høre, at ogsaa det „sanselige" *Følelses*liv har Indflydelse paa Aandslivet, saa Forholdet til Gud forurenes ved Følelsesrørelser fra den lavere Sfære[1]). Det kan endnu passere for Platonisme. Derimod maa det interessere ulige mere, naar det i Noche oscura II Kap. III S. 56 siges, at „Uordenerne" i den sanselige Del af Sjælen har deres Rod i den aandelige, „hvor de gode og daarlige Vaner (habitus) har deres Sæde". Hermed er nemlig udtalt et dualistisk Princip, som ikke er platonisk, men kristelig-jødisk, og med det samme er indenfor Psykologien Spørgsmaalet om Juan de la Cruz's Familieskab med de S. 59 nævnte gnostiske Kætterier besvaret benægtende. Omend forberedt gennem det forudgaaende føler man en vis Lettelse ved saavidt at føle fast Grund under Fødderne; det er atter Jernbjælken, vi staar ved, Sjælelivets Enhed, slaaet fast der, hvor Fordringen om den har sit Udspring: paa det moralske Omraade[2]). Dette Indtryk forstærkes, naar der skrides videre til den anden Iagttagelse. Den vedrører det psykologiske. Subida II Kap. XXIV S. 238 er der Tale om de i Unionen stedfindende „Berøringer"; de kan, hedder det, undertiden faa ikke blot Sjælen, men Legemet til at skælve. Det kan jævnføres med Llama II S. 639, hvor det hedder, at Henrykkelsen mærkes helt ud i Hænder og Fødder. Det sidste Sted er det Udtryk an-

[1]) Se Note 9 S. 107.

[2]) Og det kan kun bero paa Iagttagelse, ikke paa apriorisk Teori, da det strider mod hans øvrige Betragtning af Legemet. Her opstaar en Modsigelse (jfr. Note 2 S. 104), som hænger sammen med *Erfaring.*

vendt, at Følelsen „strømmer over i Legemet", saa hele Legemet bader sig i Fryd. Disse Tilstande er ikke at sammenstille med Henrykkelserne, hvor Bevidstheden tabes; dette Fænomen tydes nemlig som en Adskillelse af de højere Sjælefunktioner fra de lavere og fra Legemet[1]), men her er Meningen netop, at der er Forbindelse: altsaa igen Sjælens Enhed og Legemslivets Værdi hævdet ad induktiv Vej.

Hermed maa yderligere sammenholdes, at Juan de la Cruz meget stærkt betoner den Del, sentido tager i den sluttelige Forvandling af Mystikeren til „Dios por participación"[2]). Hvad der kan guddommeliggøres, kan ikke være Gud modsat af Art. — Vi er med dette naaet dels til Grænsen mellem det psykologiske og metafysiske og dels indenfor det første over paa Følelsernes Omraade. Som bekendt eksisterer disse ikke som særlig Potens i den middelalderlige Psykologi, og hos Juan de la Cruz kan man da ogsaa finde dem placeret forskellige Steder. Der tales om Nydelse i Erkendelsen[3]) og Fryd i Erindringen[4]) — mest interessant er rent psykologisk Bemærkningen Subida II 273, at der ikke gives Følelse (eller Stof for Tanken) uden Fantasi (imaginación) — men som hele Traditionen lader iøvrigt Juan de la Cruz *Viljen* — la voluntad — være Følelsernes Sæde. Om den „tekniske" Behandling af denne 3dje „potencia" kan vi fatte os i Korthed, da det, der er at sige herom, ikke i kendelig Grad modificerer Helhedsbilledet af Juan de la Cruz's Psykologi. Ydre Stringens er, som oftere sagt, ikke dennes Hovedstyrke, og det er ikke ualmindeligt, at der tales om Bevidsthed i Viljen ligesom om Følelse i Forstanden. Imidlertid er der dog foretaget en Art Inddeling af de herhenhørende Fænomener, idet Subida i sin Plan har optaget Boëthius' fire Affekter: Glæde, Frygt, Haab og Smerte. Planen er kun virkeliggjort for den første Affekts Vedkommende, idet det ufuldendte Skrift bryder af her, men der er andetsteds i Subida saa rigelig Lejlighed til Omtale af de Følelser, der ledsager Tanke og Fantasi — for ikke at tale om, hvad de øvrige Skrifter giver — at baade

[1]) Cántico XII S. 529—530.
[2]) Cánt. XXXIX 611—613 (Cánt. XXXIII 589—590).
[3]) Subida II Kap. XXX S. 265.
[4]) Cántico XVII V. 2 S. 551.

voluntad's Forhold til de andre Evner og dens hele Stilling i Sjælelivet kan ret vel bestemmes.

I Subida III Kap. XV (S. 311 ff.), hvor den omtalte Boëthianske Inddeling foretages[1]), omtales som Naturgrundlaget for voluntad dens „aficiones“, „pasiones“ (Synonymer) — disse er de fire: Glæde, Smerte, Frygt og Haab — samt de af dem opstaaende „apetitos“ og „operaciones“ ɔ: i og af Viljen. Der loves en Gennemgang af alle fire pasiones hver for sig samt en Behandling af apetitos. Af dette foreligger kun — 30 Kapitler igennem — Oversigten over de mulige Genstande for den første Affekt, „el gozo“ ɔ: den nydende Glæde el. Tilfredsstillelse. Men da der rigtigt gøres opmærksom paa, at de tre andre knytter sig til de samme Objekter, og da dette jo i Virkeligheden ogsaa gælder om Begæringerne, som desuden under det „naturlige“s Synspunkt har været udførligt behandlet i Subida's I Bog, turde det, der er gaaet tabt eller aldrig blevet udført, være større i Volumen end i Betydning. Heller ikke her, hvor det asketisk-pædagogiske Formaal naturligt maa blive saa beherskende som nogetsteds, maa vi vente at finde andet end Deduktioner fra den samme Teori som overalt, dog med den ikke betydningsløse Modifikation, at mens Tanke og Fantasi skal ganske dødes, hedder det om Viljen — i alt Fald for det meste — at den skal *renses* for sine Begæringer og Lidenskaber for at rettes mod Gud alene[2]). Hvorledes ogsaa dette Standpunkt overbydes i Teorien om advertencia amorosa, skal andetsteds vises. Det bliver da ogsaa overfor Følelseslivet en negativ Holdning, Juan de la Cruz indtager, og Skemaet simplificeres oven i Købet her betydeligt derved, at Lystfølelserne egentlig alle betragtes som hørende under sentido eller dog staaende under Indflydelse derfra, enten de saa for Resten har naturlige, overnaturlige eller endog aandelige Goder til Genstand.

Til det sandeste og mest skarpsindige, Juan de la Cruz har skrevet, hører netop de Steder, hvor han — forøvrigt blot med

[1]) Jfr. II Kap. XIX S. 205—206.

[2]) Subida III Kap. XV S. 311—312 bruges „purgar“ ganske vist — flygtigt — ogsaa om memoria og entendimiento; men Konteksten, „entonces guarda la fortaleza del alma para Dios“, viser dog, at der skal levnes et positivere Residuum for Viljens Vedkommende.

lejlighedsvis Dvælen ved en Tendens, der overalt er latent til Stede — brændemærker den sanselige og irreligiøse Maade at tage imod det guddommelige paa, som giver det hellige til Pris[1]). Af aandelig Art er kun een Viljesytring: Kærligheden — i Flæng benævnt „caridad“ og „amor“ og med Elementer af begge i sig. Den forstaas strengt som udelukkende rettet mod Gud. Her træder unægtelig Paulus stærkt i Baggrunden for Plotin. Gennem alle fire Hovedskrifter gaar den religiøse Attraa som en magtfuldt fossende Strøm, der kun hist og her i Bugtninger langs sin Side giver lidt Plads for Menneskekærlighedens stille Vande. Det er mærkeligt, saa tør og blodløs en Etik der ofte findes hos Mystikerne. Juan de la Cruz er ingen Undtagelse. Tværtimod. Han benytter det samme Boëthius-Citat, hvorfra han har de 4 Affekter, til positivt at udtrykke et etisk Ideal, der er stoisk-nyplatonisk[2]). Tilføjelsen, der taler om „tranquilidad y paz“, er karakteristisk. Men endnu mere betegnende er Stedet Cántico XXX S. 584, hvor det om den fuldkomne Unions-Tilstand hedder, at den medfører Utilgængelighed for andre Væseners Smerte eller Synd (ikke at tale om den egne). Det hedder, at Sjælen nu ikke længere har Medynk som „sentimiento“ — den hører til „det svage“ i Dyderne — men kun som „Fuldkommenhed“. Det passer til hele den „dekorative“ Rolle, det moralske spiller i Juan de la Cruz's System, hvor det har naaet sin Top. I „Cántico“ er der megen Tale om „virtudes“, men kun som et Blomsterflor, hvorved den Elskede skal frydes, ɔ: egentlig kun *æstetisk*-religiøst værdsat. Og under Vandringen fremad mod Toppen er Dyderne vurderet paa samme Maade: som hjælpende til Maalet[3]).

Hertil svarer ganske Takseringen af „det svage“ i dem, af Følelserne. De er — som vel forøvrigt i al sund Mystik — Genstand i det mindste for Mistænksomhed, oftest for direkte Fjendtlighed. Kraftigst kommer den til Orde i det karakterfulde

[1]) Subida III Kap. XXXIX S. 387, XXIII 340; II Kap. VI 122; Llama III S. 669; Noche I Kap. IV S. 14 om Kommunionen: „la sensualidad toma también su parte etc.“ ; Noche II Kap. XVI S. 101.

[2]) Subida III Kap. XV S. 313.

[3]) Subida I Kap. V S. 54: „Mas hasta que cesen (los apetitos) no hay llegar, aunque más virtudes ejercite“, er dyb etisk Rigorisme; men Sigtet — mod „perfección“ — peger ud over det etiske.

5te Kapitel i Subida's II Bog, hvor den ubarmhjærtige Hudfletten af dem, der tror at være Jesu Venner, men søger ham i Sødme og Smelten, elskende sig selv saare, endog overgaar Eckeharts Advarsler mod de søde Følelser; men denne Uvilje gaar igennem baade „Subida“ og „Noche oscura“ som en rød Traad, tæt spundet sammen med den anden Tankestreng: den uværdige Maade at tænke om Gud paa. Ikke desto mindre findes der ved Siden af denne negative ogsaa en positiv Vurdering af Følelsen, der viser os Vej til at forstaa, hvorledes den kan faa sin Plads i „espíritu“-Rubriken. Det maa jo fastholdes, at Følelserne er Funktioner af „voluntad“, som altsaa paa een Gang dækker vore Begreber af Følelses- og Energiytringer. Juan de la Cruz's Mystik er „voluntaristisk“. „El sentimiento“, i sig selv af tvivlsom eller negativ Værdi, kan blive positivt gavnlig og fremmende for Sjælens Udvikling, naar den bruges til at forstærke „el amor de Dios“. Og til at vise, hvorledes det er psykologisk muligt, bruges nu en Distinktion, som bliver af stor Vigtighed, den mellem Viljens Følen og Virken: „porque es muy distinta la operación de la voluntad de su sentimiento“ (Subida III Kap. XLV S. 405). Det er altsaa den fremadrettede, virkende Føleevne, der samtidig er Vilje, som er „voluntad“s sande aandelige Part[1]).

Den Følelse, som bliver „motivo“, er altsaa af aandelig Art; at man paa alle afgørende Steder kunde fristes til at kalde dens Bevægekraft et Kvietiv, er en anden Sag. Men dermed er vi ikke færdige. Thi sin egentlige Rolle paa Juan de la Cruz's mystiske Vej kommer voluntad til at spille i dens højeste Stadier, der beskrives i „Cántico“ og „Llama“.

Her, hvor de andre Sjælekræfter tier, fejrer den gennem Noche oscura nyskabte, af Døden genopstandne Følelse sande Orgier af Fryd, og den mest anti-emotionelle af Mystikens Store forvandles til dens mest glødende Trubadur. Hvor Viljen begyndte, stemmer saa Forstand og Fantasi i, til det fulde Register toner[2]). Man maa lade Kendsgerningen staa, som den er: over det enkle Motivpar fra Thomas: Guds Ophøjethed over

[1]) Jfr. Brev XII, Ed. crít. III S. 93.
[2]) Cántico fra Strofe XIII, Llama passim.

Skabningen og Kontemplationen som Kærlighedens Værk, bygger Mystikens sidste middelalderlige og første moderne „Voluntarist" en hel brusende Følelsens Fuga. Hovedtemaet, der varieres i den, er Kærligheden, selv om Toneart og Rytme er Troens. Det er Kærligheden, altsaa en Viljesfunktion, som bygger Broen fra naturligt til overnaturligt Sjæleliv; den er det sidste før og det første efter det Nulpunkt, hvor ogsaa den synes at dukke under, og hvorom vi siden skal tale. Her skal der kun spørges om Grundlaget for hele denne Proces i Juan de la Cruz's Psykologi. Og dette kan ikke findes andetsteds end i det særlige Forhold, hvori „voluntad" staar til Bevidsthedslivets inderste Natursubstrat og dette igen til dets ædleste Essens, i hvilken Naturen bag om de bevidste Kræfter har sin dybe Sammenhæng med det guddommelige. Herom skal det sidste — og vigtigste — Afsnit af den Gennemgang af Juan de la Cruz's psykologiske Begrebsverden, som vi har maattet indskyde i Fremstillingen, handle.

At Juan de la Cruz ikke nærer nogen Uvilje mod den legemlige Natur i sig selv, at Menneskevæsenet er ham en Helhed, hvor meget han saa end skelner mellem højt og lavt indenfor denne, fremgaar ogsaa af hans Stilling til „los primeros movimientos". Hvor han i Subida I Kap. XI S. 78 behandler Begæringerne, siges det udtrykkeligt, at de *naturlige,* i hvilke Viljen ikke medvirker ved sit Samtykke, og som ikke gaar ud over „de første Rørelser", saa godt som ingen Skade gør. Subida III, XV S. 311 kaldes „pasiones" etc. Sjælens Styrke (jfr. apetitos[1])). Altsaa er Naturgrundlaget ikke ondt; det onde har sit Sæde i Viljen. Man ser, hvor meget lettere det paa dette Omraade, hvor Intellektualismen ikke spiller ind, er for ham at holde den nystestamentlige Linie[2]). Men medens dette jo kun kan glæde den, der er interesseret i, at dette sker i Mystiken, er det en Tilfredsstillelse af videnskabelig Art og alt-

[1]) (Se S. 61) jfr. Subida I Kap. X S. 77: „apetitos y aficiones no puras, ni en Dios."

[2]) Derimod krydses vor Betragtning tilsyneladende af Juans Udtryk om Legemet som Sjælens Fængsel (Subida I, III 42) og Hindring for „unión" s fulde Realisation. Imidlertid bør det huskes, at der kun er Tale om Svaghed og Tynge, ikke om moralsk Fordømmelighed. Jfr. S. 71—72.

saa for enhver, der forsker i dens Historie, at vi i Juan de la Cruz har en mystisk Forfatter med saa megen Trang og Evne til at redegøre for Fænomenerne og deres Art, at han ikke er standset selv ved de Bevidsthedstilstande, man ellers er vant til blot at se henstillet som værende over alt Begreb. Tilstandene, det drejer sig om, er de halvt og helt ekstatiske Øjeblikke, han lader indtræffe ved Overgangen til den permanente, habituelle Union, og som han selv betegner med Udtrykket „Berøringer". I disse Tilstande har han lagt Mærke til den Omstændighed, at selv om Bevidstheden endnu ikke er helt udslukt, er det ikke paa Intelligensens, men paa Følelsens Gebet, at Stødet sædvanlig først mærkes. Den Overvægt paa voluntad's Side, som hermed kommer til at farve hele det omtalte Stadium, har han konstateret og søgt at finde Aarsagen til.

Paa forskellige Steder i de fire Hovedskrifter er der Tale om, i hvilken Del af Sjælen „los toques" finder Sted. Det synes snart at være Erkendelsen og snart Følelsen, som er deres Sæde. Vigtigst i den første Retning er Cántico XIII S. 537—538, hvor — ved Siden af „sustancia del alma" — kun entendimiento angives; dog ligger Vægten her navnlig paa Fornuftens Primat, hvad den større Aandelighed angaar (mærk den allegoriske Omtydning af Høresansen som Modtager af Aandsmeddelelse til „ver con el entendimiento"). Oplevelsen bestaar efter dette Sted i, at der opstaar en „inteligencia en el entendimiento". Modtagelsesorganet er intellectus possibilis (jfr. S. 610), og det hele kaldes en „Straale eller et Billede af Gudsnydelsen" (un rayo é imagen de fruición) med Tilføjelsen „por cuanto es en el entendimiento, en que consiste la fruición". Det ser thomistisk-intellektualistisk ud og er det ogsaa, og herefter skulde man tro, at den Indgyden af et højere Liv i den for Verdsligheden befriede Sjæl, som er Maalet, Juan de la Cruz's Frelseslære stiler imod, var en Proces af intellektuel Art. Men der staar Tegn af modsat Art overfor dette. Ikke blot taler 2 Subida-Steder om *Viljen* som „Sjælens Mund" i Mødet med Guddommen (Sub. II Kap. XIV S. 170) og om de Følelser, som er Berøringernes Indhold, og som strømmer fra Viljen over i Erkendelsen (Sub. II Kap. XXX S. 265); ogsaa i Cántico

XVI S. 548 hedder det, at det er Viljen, i hvilken den dér omtalte „toque“ sker. Endelig har baade Cántico og Llama (Cánt. XVII S. 552, Llama III S. 661) hver sin ganske parallele Udvikling af den Tanke — der øjensynlig ligger Forf. paa Hjærte — at disse Oplevelser ikke behøver samtidig at mærkes i begge de to Sjælsevner. Gud kan godt lade sin Ild lyse i Erkendelsen, medens Viljen „forbliver tør“, eller omvendt opvarme voluntad, uden at der foregaar nogen intellektuel Nyerhvervelse.

Vi vilde altsaa staa tvivlraadige, hvis Juan de la Cruz ikke yderligere havde anstrengt sig for at gennemtænke Tingene. Det er imidlertid, som før sagt, netop, hvad han har gjort, nemlig i Noche oscura del espíritu Kap. 12 og 13, S. 90—92. Det bliver her nødvendigt at foregribe et Hovedpunkt i hans senere Tankeudvikling. Ved Slutningen af den pinlige Renselse af Sjælen, der foregaar i „Aandens mørke Nat“, er den Blussen op i Kærlighedslængsel, som er Renselsens Virkning, blevet saa stærk, at den begynder at føles som Varme og ikke blot som Smerte. Denne Varme har sit Sæde i voluntad; men herfra er det nu, den giver sig til at strømme over ogsaa i entendimiento, hvor den føder ny og levende Erkendelse, „viva inteligencia“, og denne nye Gudsbevidsthed hjælper atter voluntad til at flamme op i endnu kraftigere Glød. Dette er en „cierto toque en (ikke, som ellers tiest, „de“) la divinidad“[1]) og Begyndelsen til Unionen. Nu indføjes den samme Udvikling som i Cántico og Llama af, hvorledes Oplevelsen kan komme i hver af de to Sjælsevner for sig, og det tilføjes, at Oplevelsens Styrke specielt for entendimiento's Vedkommende afhænger af, hvor langt dennes Renselse er fremskreden; men til Slut slaas det fast, at før det Stadium er naaet, da den mystiske Oplevelse gælder begge Evner i Forening, er det sædvanligere, at „toque de la inflamación“ finder Sted i voluntad end „toque de la inteligencia“ i entendimiento. Og med det samme skrides der til Forklaring af Forholdet. Det kommer af — hedder det S. 92 — at denne „passive Kærlighed“ i Virkeligheden ikke direkte rammer voluntad, som er den frie Vilje, men derimod „la sustancia del alma“, Sjælens Væsen. Igennem at ramme denne

[1]) S. 90. Se Note 6 S. 106.

sustancia bliver Kærligheden i Stand til passivt at røre Følelserne (mueve las afecciones pasivamente); der fremkommer saaledes ikke en fri Viljesakt, men en „pasión de amor". Men da disse „pasiones y afecciones" gaar ind under og op i Viljen (se reducen a la voluntad), siger man, at det er Viljen, der røres, naar Sjælen er lidenskabeligt optændt af en Følelse. Det er forsaavidt ogsaa rigtigt, som Viljen virkelig er med i Spillet, men ganske vist som tilfangetagen af „la pasión", hvis „ímpetu y fuerza" river den med sig. Et lignende Naturgrundlag findes for den erkendende Evne, „la pasión receptiva del entendimiento"; men denne „pasión" kan ikke før efter tilbørlig Renselse modtage Begrebet (inteligencia) „paa nøgen og passiv Maade", og derfor kommer voluntad først, thi i denne behøver ingen saa grundig Renselse af „las pasiones" at være foregaaet, da de i sig selv hjælper den til at føle „amor apasionado".

Det er et mærkeligt og meget sigende Stykke, vi har gengivet. Det viser for det første paa fornøjelig Maade, at Juan de la Cruz af *religiøs* Interesse har rettet sit Blik mod noget, det laa ham fjærnt at søge til af filosofisk Erkendelsestrang: Bevidsthedslivets Tærskelfænomener, Overgangen fra ubevidst til bevidst. Den nedre Ende af Erkendelsesmaskineriet, han ellers ikke rører ved, kommer — som før antydet — pludselig igen paa højere Plan og tiltvinger sig hans Opmærksomhed. Og han forholder sig straks ikke deducerende, men iagttagende. Det er et af den deskriptive Religionsvidenskabs ældste Dokumenter, vi her har for os, et Stykke Psykologi, der lugter ikke af Bog, men af Jord. Ikke at Princippet er slaaet igennem, saa en ny Udtryksmaade foreligger færdig; men den nye Spire skimtes frisk gennem Revnerne i den gamle Terminologis sprukne Overflade.

For det andet fremgaar det uimodsigeligt, at han her søger og finder det religiøse Forholds psykologiske Grundlag i *Følelsen*. Iagttagelse — og Selvransagelse — har øjensynlig ført ham hertil. Han spørger: hvordan kan det være, at naar enhver Tanke om Gud er svundet bort af Sindet, og alt er Glemsel, der dog er noget levende tilbage, noget, der bryder paa

og higer *uden at vide, mod hvad,* og som saa efterhaanden viser sig at være den ordløse Tros sikre Favnen af den navnløse Gud? Og Svaret er blevet: fordi det ene, der blev tilbage, var mit eget inderste Væsen, *og dette Væsen er Kærligheds-attraa.*

Og for det tredje er vi her endelig konfronteret med Juan de la Cruz's Variant af al Mystiks psykologiske Hovedpostulat: Sjælegrunden. Apex animae — Seelengrund — Fünklein — medulla — Væsen — den har Smag af dem alle. Sustancia (og esencia) er det almindeligste Udtryk; ved Siden deraf bruges baade „puro espíritu", „lo superior del alma" og et enkelt Sted „el fondo del alma"[1]). Her er den øvre Delingslinie, den Overbygning i Konstruktionen, som bestandig er ved at gøre Etage-adskillelsen mellem sentido og espíritu betydningsløs. Juan de la Cruz er absolut Tilhænger af den tyske Mystiks reale Adskillelse mellem Væsenet og Sjælekræfterne[2]). Paa den anden Side er han ikke heller i den Forstand Platoniker, at han antager medfødte Ideer (Bonaventura)[3]). Hans Sjælevæsen er ikke intellektualistisk, men naturalistisk tænkt. Det er en meget vigtig Erkendelse, som tydeligt fremgaar af vort Stykke fra Noche oscura, og den tillader os at gaa saa vidt som at slaa fast, at selv om Sjælens Væsen rummer Natursubstratet — med dets ubevidste Tendenser — for samtlige „potencias", saa er af disse Viljen ubetinget den, der staar Væsenet nærmest. Det dunkle Sjæledyb slaar sammen i eet med Sjælens fineste Essens.

Thi Essensen — Væsenet — er det jo, som Gud selv søger, ligesom det selv dunkelt søger Gud. Det primitive, mæleløse, som kun véd at elske uden at forstaa, er netop det Væsen, som er over al Sans og aandeligere end Aanden, og som i de usigelige og ufattelige „Berøringer" mødes med Gud, mens de Kræfter ligger lammet, hvis Moderskød det selv er. Det er selve „Lidenskabernes" dunkle Kilde, der springer, naar Floderne, der

[1]) Llama I S. 625; „fondo de la sustancia del alma" Llama IV S. 677.

[2]) Llama III S. 667—668 kan „sustancia" glæde sig ved „potencias" ' Genstande „así como el sentido comun de la fantasía" , etc. Men sædvanlig er de adskilte, og „Væsenet" kan fungere, mens „Kræfterne" sover.

[3]) Subida I, III, 42 tabula rasa, jfr. Summa I q. 74 a. 2 (Aristoteles de Anima III), E. Gilson: Saint Bonaventure S. 354 f. Se Note 7 S. 107.

randt derfra, er stemmet og standset — og Gud vedkender sig dens Art som beslægtet med sin egen og lader den udrinde i sit Væsens Urhav. Esencia a esencia. Det er den spanske Mystiks sidste Ord — som det var den tyskes. Lighed og Forskel træder her lige skarpt frem. Fra et grundforskelligt Udgangspunkt er Juan de la Cruz naaet til en Hævdelse af Menneskevæsenets Adel, der ikke er mindre grandios end Eckeharts. Kan denne fælles Pretension overhovedet sættes stærkere paa Spidsen indenfor en etisk bestemt Religiøsitets Ramme, end det sker her? Men med hvilken ny Begrundelse er den ikke gentaget! Hvorvidt imidlertid Juan de la Cruz i sin Gudsforestilling er platonisk-panteistisk paavirket, maa hellere fremgaa af den hele Tankesammenhæng, hvori den er Nerven, end af en Samling løsrevne Citater. Derimod er Sjælelæren hos ham for kompleks til at kunne undvære en excerperende Behandling. Den, vi har foretaget, skulde som en foreløbig Orientering tjene til at vise den ejendommelige Sammenfatten af forskelligartede Tendenser, hvoraf de stærkeste aldrig helt undertrykker de andre, som vi ogsaa ad andre Veje vil naa til at konstatere hos Juan de la Cruz. Hans Psykologi er ikke den kølige Eklektikers, men den personligt interesserede religiøse Tænkers, i hvem Hjærne og Hjærte har søgt sig hver sit Udtryk for dybtliggende eksistentielle Krav. Er Overtonen stemt „kristeligt“ og Sjælens Enhed bevaret, saa er der saa stærke Undertoner af anden Art, at kun fortsat Analyse kan bringe fuld Klarhed.

* *
*

I 2den Bog af „Subida“ møder vi i stor Bredde Temaet om *Troen* stillet i Modsætning til alt, hvad Sjælens naturlige Kræfter kan frembringe eller tilegne sig. Atter og atter siges det, at det kommer an paa at vandre „in pura fe“, og det synes her betydeligt lettere end andetsteds at finde Meningen, da det, hvortil Troen her er det store Modstykke, ikke blot er Meditationens Trosforestillinger, men ganske særlig Forsøgene paa at berige denne Forestillingskreds ad overnaturlig Vej, altsaa med Aabenbaringer, Syner, „indre Ord“ o. s. fr. Karakteristisk er

særlig det 20de Kapitel, hvor det myndigt og veltalende slaas fast, at intet er nødvendigt eller blot ønskeligt ud over den engang givne Tro, Kirkens Aabenbaring. Som det hedder med et Udtryk, der i lapidarisk Majestæt genfindes i „Sentencias"[1]): Faderen har een Gang talt eet Ord, som er hans Søn, og han har ikke flere at sige. Altsaa gøres „Sønnen", den ortodokse Kirketros Frelser, til Troens eneste Indhold, og den fides qua, som ubønhørligt stilles op imod alle Forsøg paa at finde Gud ad andre Veje, er Tankens og Viljens Fastholden ved ham. Hvordan bringes nu denne haandfaste, tilsyneladende saa umystiske Tro i Overensstemmelse med Fordringen om, at man skal berøve sig selv til sidste Trævl hele Tankens Klædebon, og at disse to: Troen og Selvberøvelsen, skal falde sammen? Hvorledes forbindes m. a. Ord Troen paa Frelser*personen* med Negationens Frelses*vej*? Ja, med dette Spørgsmaal føres vi i Virkeligheden op imod den sublimeste Højde, hvortil Juan de la Cruz overhovedet naar. Det er i II Bog Kap. 6, hvor han taler om „Forstandens Nøgenhed". Det siges her, at Kristus er Vejen, og at denne Vej er at dø, nemlig vor Naturs Afdøen, baade den sanseliges og den aandeliges. Thi Kristus døde ikke blot den legemlige Død, men da han paa Korset maatte sige: min Gud, min Gud, hvorfor har du forladt mig? da blev han „som tilintetgjort i Sjælen", og Faderen lod ham være „i indvendig Tørhed".

Da var det, Kristus udførte sin største Daad, idet han genforenede Menneskeslægten med Gud netop i det Øjeblik, han selv blev mest „tilintetgjort" baade i ydre og indre Henseende. Og „el buen espiritual" — „le bon spirituel" — „Aandsmennesket" — skal vide, at dette er Meningen med Kristus som Døren og Vejen til Ening med Gud: jo mere man tilintetgør sig selv for Gud med Hensyn til Sjælens to Dele, saavel den aandelige som den sanselige, des mere forenes man med Gud, og des større Værk fuldbringer man. Og naar en er naaet til at være opløst i intet, det er i den fuldkomne Ydmyghed, saa vil den aandelige Forening mellem Sjælen og Gud være fuldbyrdet, som er det største og højeste, vi kan naa til i dette

[1]) Ed. crit. III S. 51.

Liv. Denne Forening bestaar altsaa ikke i Trøst og Behag og aandelige Stemninger, men i en levende Korsdød, sanselig og aandelig, indvendig og udvendig. Vi maa høre Fortsættelsen: „Jeg vil nu ikke udbrede mig videre herover, skønt jeg kunde have Lyst til aldrig at holde op med at tale derom, fordi jeg ser, hvor saare lidet de kender til Jesus Kristus, som holder sig for hans Venner; thi vi ser dem søge i ham Behag og Husvalelser for sig, opfyldte af Kærlighed til sig selv, og ikke Bitterhed og Dødelser for sig, fyldte af Kærlighed til ham ... Men lad os nu tale med den aandeliges Forstaaelse, og især med hans, hvem Gud har vist den Naade at sætte ham i Beskuelsestilstand, ... og sige, hvorledes han bør i Troen rette sig mod Gud og rense sig for, hvad der strider derimod („las cosas contrarias"), idet han snævrer sig ind for at kunne betræde denne den dunkle Beskuens snævre Vej" (Kap. 6 Slutn.).

Man kan næppe læse disse Linier, uden at samtidig Kierkegaards „Indøvelse i Christendom" og hans 70 000 Favne Vand drages i Minde. Som et gennemtrængende Tankelyn oplyser Juan de la Cruz's Intuition den hemmelighedsfulde Sammenhæng mellem Gudforladthed og Gudshengivelse, intellektuelt og eksistentielt fattet; hvad andre spredt og stammende antyder, drager han med det religiøse Genis Kraft sammen i en Helhed saa lysende, at Blikket kun intermitterende er i Stand til at fæste sig derved. Og samtidig naar han i sin Forkyndelse af Kristi aandelige Efterfølgelse den højeste Enfold og Sanddruhed. Det er Askese og Mystik i dyb Samklang, Gud og Selvet opgivet og genvundet i samme Moment, Negation og Position mødende hinanden som de to Spidser i det elektriske Buelys. Vi har her Juan de la Cruz's mystiske Trosbekendelse og hans mystiske Begreb af Troen. — Men det er som et Lynglimt i Natten. Hvad det viste os, maa dog bagefter møjsommeligt identificeres.

I II Bog Kap. 20 drejer Tanken sig ved Ordet „Fe" tydeligt overvejende om fides quae, Troens Indhold. Saaledes forstaaet er Kristus Troens uforanderlige Genstand. Her derimod bliver han fremholdt som Troens Begynder og Fuldender, som

Eksemplet paa, hvad Tro vil sige. Udgangspunktet er Guds Transcendens, den uoverstigelige Kløft mellem Gud og Menneske. Over denne Kløft kan der kun slaas Bro ved, at Gud bliver Menneske og som Menneske atter Gud, for at Vejen kan banes, hvorad det menneskelige kan stige op over sig selv til Enhed med den væsensforskellige Gud. Men Væsensforskellen kræver intet mindre end Tilintetgørelse af det menneskelige, for at Gud kan fylde dets tomme Form med sig. Denne Tilintetgørelsesproces er Troen selv, i hvilken den fromme Sjæl følger Kristus efter[1]). Selv den højeste Tanke om Gud, den frommeste Følelse af Gud er ikke Gud, men væsensforskellig fra ham. Derfor maa Mennesket ind i Ensomheden, Tomheden, Forladtheden; „die göttliche Wüste", som Eckehart objektiverer, bliver hos Juan de la Cruz til praktisk subjektiv Erfaring. Den gennemgaaende Overensstemmelse med Eckeharts „Abgeschiedenheit" og „Leere" bør stadig ikke gøre os blinde for den store Forskel, som ligger dels i Metoden — spekulativ og svævende hos Eckehart, psykologisk reel og praktisk hos Juan de la Cruz — dels i den sidstes nøje Tilknytning til Kirkens Kristusbillede. Og selv om Juan de la Cruz lejlighedsvis synes at gaa ligesaa vidt som Eckehart, idet hans fuldkomne Opgivelse af Bevidstheden paa Forventningsstadiets Højdepunkt — hvor selv „advertencia amorosa" forsvinder — kan siges at svare til Eckeharts Ytringer om Abgeschiedenheit som staaende over Kærligheden selv (Pfeiffer 484), saa er dog fremfor alt den religiøse Grundstemning, paa hvis Baggrund Sjælens mystiske Æventyr tegner sig, en anden hos Spanieren. Der er, som før sagt, noget hos Juan de la Cruz, man kunde fristes til at kalde et semitisk Drag, noget dybt beslægtet med det gamle Testamente, fra hvilket han saa meget ynder at hente sine Skriftallusioner. Det viser sig fremfor alt i hans Gudsbegreb, som, modsat Eckeharts, er absolut ufilosofisk. Naar Eckehart anbefaler at tømme sig ud og flyde over i Guds væsenløse Væren, er det, fordi det er Vejen til at kende de evige Hemmeligheder og forstaa Tilværelsens inderste Sammenhæng, og der taler en Art gnostisk Stolthed ud af hans dunkle For-

[1]) Se Note 16 S. 109—110.

muleringer. Derfor er Troen for ham snarest en Tankens og Følelsens Overbyden sig selv, ikke den asketiske Efterfølgelsens Vej. Hos Juan de la Cruz bestaar Troen i Sjælens bitre og vanskelige Ydmygelse helt ned i Støvet: intet faar den Lov at beholde; den skal lide Korsdøden, for at den levende Gud kan tage Bolig i den. Egentlig er det selve den personlige, handlende Gud, som foretager det hele; det fremgaar af Noche oscura. Forskellen fra Eckehart er en Stemningsforskel; men den peger indefter mod en Forskel i selve den religiøse Trang.

Hvis Otto har Ret i at finde et af det ægte religiøse Livs Brændpunkter i Følelsen af „das ganz andere"[1]), maa Juan de la Cruz blive et af Hovedvidnerne herfor. Faa har med den Kraft som han stillet Gudsforholdet op som fuldstændig inkommensurabelt med det normale Liv, selv i dettes højeste Former. Den, der ikke i „Subida"s 1ste Bog har mærket sig, at her ikke er Tale om Dualismen Legeme contra Aand — det fremgaar tydeligt bl. a. af Kap. III's Slutning med den ganske paulinske Betoning af Viljen og Begæringerne og ikke selve Besiddelsen af Tingene som Grundondet — vil ikke naa ret langt ind i den, før han er klar over, at Negeringen gaar meget videre end som saa. Ingen, der vil forstaa det mindste af Juan de la Cruz's Lære og Person, kommer uden om en Fordybelse i de første 8 Kapitler, en samlet Tankeudvikling af sjælden Originalitet og Dybde, hvori hans bedste Egenskaber som Tænker og skabende religiøs Aand træder frem.

Med Udgangspunkt i Digtets 2den Strofe skrides der til Beskrivelsen af den anden og vanskeligere Opgave: at faa bragt „den aandelige Dels Hus" (esta casa de la parte espiritual) til Ro. Det skal ske ved Hjælp af Troen, hvis Indhold er skjult for Forstanden, og som derfor leder os ad den sikre, mørke Vej til Gud. Hermed føres vi hen imod tre Spørgsmaal af afgørende Art: a) Hvad er Troens positive Kendemærke? b) Hvori bestaar Foreningen med Gud? og c) Kan Systemet begrundes kristeligt? Først nu, i den aandelige Nat, kan der tales for Alvor om Vejen og som Forudsætning derfor om Maalet,

[1]) Rudolf Otto: Aufsätze das Numinose betreffend S. 16 ff.

den skal føre til; først her faar Kristi Efterfølgelse sin rette Betydning.

„Om Troen siger Teologerne, at den er en sikker og dunkel (oscuro) Sjælstilstand“[1]. Troens Nat var, som vi saa, den midterste og dunkleste af de 3 Nætter, og om dette Begreb som Brændpunkt konvergerer hele Juan de la Cruz's Mørke- og Tomheds-Symbolik. Ganske vist tages i Kap. V[2]) de 3 Kardinaldyders Indvirkning paa hver sin af Sjælens Aandsevner — Troen paa entendimiento, Haabet paa memoria, Kærligheden paa voluntad — til Skema for en Fremstilling af Sjælens systematiske Udtømning; men selv om vi regner med, at Skriftet er ufuldført og mangler en meget stor Del af „Viljens aandelige Nat“, er det dog klart, at dets Tyngdepunkt under alle Omstændigheder maa ligge og have ligget i Trosbegrebet. Haabets og Kærlighedens Væsen er fremstillet uden positivt Særmærke, i fuldstændig Afhængighed af den centrale Negation, som er Troen. Thi negativt, endda i allerhøjeste Grad, maa dette Begreb kaldes. De negerende Udtryk anvendes alle paa eller i tæt Forbindelse med det[3]): desnudar(se), desasirse, dejar su modo (camino), vaciarse, cegarse med Substantiverne og især Adjektiverne af samme Stammer, aniquilarse, pureza de espíritu, Former af olvidar, renunciar o. s. v.[4]) og naturligvis fremfor alt „oscuro“ og „tiniebla (oscuridad)“[5]). Altsammen betegner det een Grundfordring: menneskelige Tankeformer og „Billeder“, menneskelige Følelser og de Forestillinger, hvortil de knytter sig, maa ikke finde Anvendelse paa det guddommelige. Plotins og „Areopagiten“s Vej psykologisk projiceret; kirkelig Trosunderkastelse som mystisk-asketisk Metode. Baggrunden er en dobbelt, psykologisk og metafysisk. *Psykologisk* er Udgangspunktet den Sjælens Enhed, som i det foregaaende er paavist, og som betyder, at det *hele* Sjæleliv, aandeligt saavel som sanseligt, falder ind under Dommen: ikke

[1]) Subida II Kap. II S. 102.
[2]) S. 116—119.
[3]) Subida II og III passim.
[4]) Mærk, at der helt igennem tales lige saa fuldt om Udslukkelse af *Følelser* som af *Begreber*.
[5]) Subida II Fortale S. 98 og Kap. II S. 102.

egnet som Medium for unio mystica. Grunden skal ryddes helt ned til essentia. Tre vigtige Konstateringer kan foretages. 1) Det fremgaar af „Noche oscura“ S. 52 o. a. St., at Juan de la Cruz lader Sjælens lavere Del korrespondere med den højere, navnlig gennem Smerte[1]), men ogsaa ved Lystfølelser, lige fra rent sanseligt-erotiske til de „ímpetus y ansias sensuales en la parte espiritual“, som iflg. 2den Bogs Fortale er bragt til Ro ved Indgangen til „Foreningen“. 2) Han søger imidlertid den egentlige Aarsag til de Onder, der synes at udgaa fra „sentido“, i „espíritu“s Fordærvelse (Noche oscura S. 53 og 56). 3) Han frakender ikke de lavere Sjælsevner og Drifter en vis positiv Værdi. „El sentido“ tager, som det senerehen hedder[2]), til Tider Del i „espíritu“s Nyden af Gud og formaar paa de lavere Trin at tage Del i selve Rensningsarbejdet.

I denne besindige pædagogiske Vurdering af det naturgivnes Betydning for Omvendelsesværket viser Juan de la Cruz sig som ægte Katolik. Han fordrer stadig erindret, at hans „aandsasketiske“ Skildringer er beregnet paa de viderekomne (los aprovechantes); de andre trænger til en længere Renselse, før de for Alvor er inde i „den anden Nat“[3]). Denne første Renselse beskrives „passivt“ i „Noche oscura del sentido“, men dens aktive Side er heller ikke forsømt; den er det, der tænkes paa f. Eks. i det 15. Kap. af Subida's II Bog, S. 174 f, hvor der svares paa Spørgsmaalet, hvorfor Gud giver Visioner m. m., naar de ikke fører til ham. Her forudsættes positivt befordrende Kraft hos sentido-Mennesket — netop til at fuldføre Negationen.

I Fortalen til Subida II S. 98 hedder det udtrykkeligt, at til at befri sig fra det sanselige behøvedes der en Kærlighedslængsel af sansebestemt Art (ansias de amor sensible). Det

[1]) Noche II, XIII S. 92, Llama II S. 637.

[2]) Loc. cit. Bevægelsen maa blot ikke udgaa fra sentido. Det moralske Onde fremkommer ved, at espíritu svigter sit eget Væsen og egoistisk (con propiedad) søger Behag „al modo del sentido“, ogsaa opadtil. Den saaledes inficerede „Aand“ gør alting sanseligt. Nogen Vaklen i Bestemmelserne synes dog vanskeligt at kunne bortforklares (se Note 1 og 9 S. 103—104 og 107).

[3]) Noche I, VIII S. 26.

svarer til hans andetsteds udtrykte Værdsættelse af baade Meditationen og den ydre Fromheds Attributer paa det dertil svarende Udviklingstrin[1]) og fremfor alt til hans forstandige Advarsler mod at tro sig skikket til de højere Ting, før de lavere er gennemlevet[2]). Men nu gælder det at bortkaste alt det ufuldkomne og gaa ind i den absolute Troens Blindhed, netop fordi Sjælen ikke kan lade være med at gribe, fatte og nyde ogsaa det aandelige og overnaturlige paa lav og uadækvat Maade. Det sidste udføres ganske vist ikke stærkt i Indledningskapitlerne, men derimod til Overflod senerehen, ved Behandlingen af de enkelte religiøse Forestillinger. Altsaa — for at sammenfatte — Sjælen er en Helhed, som beherskes af sin højere Del, Aanden; selv om denne ogsaa er sensuelt inficeret, er der ingen absolut psykologisk Dualisme, men det onde saavel som det gode har sin Rod i Menneskeaanden.

Men selve denne „espíritu“ er bundet til at virke og modtage gennem sine 3 „potencias“. Kun gennem disse er den seende, og de ser kun, hvad der kommer til dem gennem Sanserne. Skal den altsaa modtage Indtryk ovenfra, af det guddommelige, som efter sin Art ikke *kan* meddeles til disse, maa det ske i Blindhed og gennem et andet Medium, nemlig Væsenet, som paa een Gang er renset Aand og dog knyttet til Legemet. Hvad der foregaar i „sustancia“, er fjærnt fra og skjult for „sentido“ og berører alligevel dens og Aandens fælles Naturgrund. Altsaa maa den eneste mulige „noticia“ og „sentimiento“ om og af Gud være en dunkel, utydelig Rørelse i Sjælegrunden, modsat alle klare Forestillinger, definerbare Begreber og bestemmelige Følelser; og dette er Troen. Denne Psykologi maa, som sagt, kaldes mere nytestamentlig end platoniserende, men er iøvrigt noget for sig.

Metafysisk er det umiddelbare Indtryk, som heller ikke siden fortager sig, det, vi begyndte med: „das schlechthin andersartige“, Guds uendelige Ophøjethed. Det taler ud fra hver Side, og vi bevæger os igen her foreløbig ganske i den Dionysios-Eckehart'ske Forestillingkreds. Troen er et Mørke, fordi

[1]) Subida II Kap. XIII S. 163—164. Jfr. XI S. 150: „medio próximo — medios remotos“.

[2]) Llama II S. 640—641.

den er et for stærkt Lys for Sjælens jordiske Øje[1]. Gud aabenbarer sig i Mørke; end ikke den aandelige Betragtning (consideración) vovede Moses at anstille ved Tornebusken[2]. Aristoteles' ofte anvendte Ord om Nattedyrets Øje, som blændes, skønt det er Lys, der møder det, ombøjes her og andetsteds[3]) af Juan de la Cruz til den Paastand, at jo stærkere Lyset er, des mere fuldstændig bliver Blindheden. Her mødes Agnosticisme og Tro: som der fører to Veje ud fra Kierkegaards Trosparadoks, saaledes griber Mysticismen, naar den som hos Juan de la Cruz bliver sig bevidst i sin Modsætning til enhver Art af Teosofi, efter en erkendelsesteoretisk Basis, hvorpaa ogsaa en Bygning af modsat Slags lod sig opføre. Sjælen maa være helt og ikke halvt blind for udelt at kunne overgive sig Troens Førerskab; den halvblinde forlanger gerne at gaa ad den forkerte Vej, fordi han ser den og ikke den rette[4]. Ingen Slags Tænken, Følen eller Smagen fører til Gud; det er indtil videre, hvad der kan udsiges om ham. Hvad er da Troen? Vi behandler Spørgsmaalet andetsteds og gør blot her opmærksom paa 1) Sammensmeltningen hos Juan de la Cruz af fides quae og fides qua, Troen som de aabenbarede Kendsgerningers Sum og som Sjælens Fastholden ved disse, og 2) den næsten fuldkomne Fraværelse af positive Bestemmelser, selv naar det er Troens Indhold, der kommer paa Tale. Det er Tilfældet i Kap. III, hvor der argumenteres ud fra Hebr. XI,6, og hvor det hedder, at Troen gaar ud paa, at Gud er til: at fastholde hans Væsens Eksistens. Men hans Væsen kan ikke fattes, og vi reduceres altsaa til det nøgne Begreb, hvormed intet videre Kendetegn forbindes. Svarende hertil er det mest positive Udtryk om fides qua at finde i Fortsættelse af det oftere citerede Sted i Fortalen. Det siges her, at til at bringe Aandens Hus til Ro kræves der blot „Befæstelse af Sjæleevnerne og af al Aandens Velbehag og Drift i ren Tro. Naar det er gjort, mødes Sjælen med sin Elskede i en Forening grundet i Enfold og ren Kærlighed og Ligedanning“[5].

[1]) Subida II Kap. II S. 102—105, XII 161 o. fl. St.
[2]) Subida II Kap. VII S. 129, Noche S. 107.
[3]) Subida II Kap. VII S. 130—131 jfr. Noche II, V S. 59, Cántico XXXVIII S. 610; Thomas: Summa I q. XII a. 1.
[4]) Subida II Kap. III S. 107.
[5]) Subida II S. 98—99.

Her er for det første Tale om at bevare og ikke udslette Sjælens Evner og aandelige Drift. Bevarelse gennem Inhibering viser det sig jo senere at være, men det er dog ikke Tilintetgørelse. Og dernæst viser Konteksten, at Troen skaber Overgangen fra een Art af Kærlighed til en anden, fra den sansebestemte til den enfoldigt rene, der betegner Ligedannethed med Guds Væsen. Det bringer i alt Fald Troens Begreb hen i Nærheden af Kærlighedens; men tillige opstaar Forestillingen om noget ædelt, der gemmes og holdes tilbage for at tages modnet frem til Brug og Nydelse i det rette Øjeblik. Troen fremstaar som noget i Lighed med den unge Piges Kyskhed, der bevarer Kærligheden for dens rette Genstand og derfor, indtil denne har vist sig, maa tage Nægtelsens Form. Men Troen er dog først og fremmest en *Forventning*, og heri ligger dens positive Karakter. Silberers af Baruzi[1]) citerede Udtryk „Tærskelsymbolik" er i høj Grad træffende; dog maa vi se, om vi endnu kan nærme os det saaledes i Mørke hyllede Gudsbegreb gennem den Straale, som skinner ved Tærskelen til *Foreningen*.

I Hovedsagen maa en saadan Undersøgelse falde udenfor Rammerne af „Subida" saavel som af „Noche oscura". Grunden behøver ikke at gentages. Dog kan der standses ved II Bogs Kap. IV[2]), hvor Foreningen paa foreløbig Maade bliver karakteriseret. Det Billede af Straalen gennem Ruden, hvortil Juan de la Cruz et Par Gange vender tilbage, bruges her til at vise, hvor nødvendigt det er, at Sjælen frigøres for alt, hvad der standser og hæmmer Guddomslyset. Naar det er sket, „saa er den gjort lys og klar og forvandlet til Gud. Og Gud meddeler den sit overnaturlige Væsen saa helt (de tal manera), at den synes at være Gud selv og har de samme Egenskaber som Gud selv, ... og Sjælen synes mere at være Gud end Sjæl, og den *er* ogsaa Gud i Meddelagtigheds Forstand . . . ." Det tilføjes ganske vist, at det ikke er nogen Væsensenhed, saa lidt som Rudens med Lyset[3]), men til Trods herfor er Dristig-

[1]) S. 342.
[2]) S. 111—115.
[3]) Dette og lignende Forbehold tages saa godt som overalt; jeg tillader mig ikke at udtale nogen Formodning om Interpolering, da Tanken ogsaa er almindelig i den tyske Mystik (Büttner I S. 72).

heden af Juan de la Cruz's Aspiration saa stor, at man uvilkaarlig spørger: kan dette forenes med et kristeligt Gudsbegreb og med hans egen stærke Dualisme?

Naar man saa pludseligt som her flyttes hen til en dybt grundet og vidt spændende Tankebygnings modsatte Pol, falder Orienteringen vanskelig. Hele den Verden, vi ellers har bevæget os i, var Mørkets, i det højeste Forventningens; det var en Verden af relative Størrelser stedt i Omvurdering under Indflydelsen af Faktorer, der selv laa udenfor Synskredsen. Nu strømmer paa een Gang Lyset med fuld Magt ind over et forvandlet Landskab og viser os det med Træk, vi ikke kendes ved, fordi vi ikke fatter det absolutes Dimensioner. Det overvældende Lys bliver os — efter Juan de la Cruz's Udtryk — et nyt Mørke. Næsten med Lettelse erindrer vi, at det jo heller ikke er noget virkeliggjort, Talen er om, at det er Fremtidsperspektivet, der for et Øjeblik forkortedes; men det store Spørgsmaal bliver alligevel, om vi af det Glimt, vi her har faaet at se, kan drage nogen sikker Slutning angaaende den Guddom, med hvem Sammensmeltningen skal ske.

Unægtelig er Kilden foreløbig anderledes rigtflydende paa Kundskab om den menneskelige Part end om den guddommelige. Navnlig kan her noteres den vigtige Tanke, som ogsaa andetsteds vender tilbage, og som Juan de la Cruz har tilfælles med Ruysbroeck[1]), at Saligheden vil sige Foreningen med Gud virkeliggjort i den Grad, som Sjælens eget Udviklingstrin tillader, saa at der findes en Trinrække, hvor dog hvert enkelt Trin betegner Højdepunktet for de Sjæles „Kapacitet", der befinder sig paa det[2]). For Juans Vedkommende kunde det vel i alt Fald betyde en Reminiscens fra den thomistiske Lære om Englene og derigennem atter fra de pseudo-dionysiske Hierarkier. Men det vil her som overalt være forkert blot at spørge om Tankens mulige Herkomst i Stedet for at se den i sin foreliggende Sammenhæng. En saadan er i høj Grad til Stede. Slutningen af Kap. IV, hvor alt dette udvikles, lader ikke Tvivl tilbage om, at det er den praktiske Erfaring, der har lært Juan de la Cruz

[1]) Clôtures XIX (Ruysbr. I S. 212).
[2]) S. 115 jfr. Llama II V. 5 S. 640.

at anerkende en Gradation af hvert for sig tilfredsstillende Standpunkter i dette Liv; hvorledes denne Indrømmelse til den iagttagne Virkelighed lader sig forene med det rigoristiske Krav til alle om fuldkommen Renhed, bliver egentlig ikke klart — hvad der kun er et nyt Bevis for, at her foreligger Induktion, ikke Deduktion. Thi Juan de la Cruz er ikke af dem, der blot overtager den Slags Motiver literært. Med andre Ord: der lader sig ikke med Sikkerhed slutte noget herfra til Gudsbegrebet; det skulde da være, at en saadan Elasticitet bedre stemmer med Jesu Ord om Faderen og de smaa end baade med G. T. og Platonismen.

Et Sted værd at mærke taler om, at det overnaturlige, hvori Sjælen træder ind ved at opgive alle sine begrænsede Værensformer, er uden disse Former tagne enkeltvis, fordi det væsentlig (en sustancia) indeslutter dem alle[1]). Sammenholdt med det andetsteds brugte Billede af Mannaen, der i sig forenede Smagen af alle Spiser[2]), giver dette en velkommen Forklaring af, hvad Meningen er med det „Hele", „Katekismen" i I,XIII stilede henimod. Saaledes forstaaet er den Totalitet, der identificeres med Gud, ikke ekstensiv, men intensiv: igennem den absolute Transcendens' snævre Port, hvori via negationis ender, skimtes alle Tings Væsen og Kraft, som Peterskuplen ses gennem Nøglehullet paa Aventinerbjærget. Her er Berøringspunktet mellem den ovenfor strejfede kosmiske Mystik, som kommer stærkest frem i „Cántico", og Juan de la Cruz's egentlige Teologi[3]). Gud er selve Tingenes konstituerende og opholdende Kraft, og dog kommer man ikke til ham uden gennem at forsage Tingene, baade de sanselige og de aandelige. Foreningen med ham sker ikke ad kosmisk Vej, men heller ikke ad etisk i sædvanlig Forstand; han er hævet over begge Dele og rummer dog deres „Substans" i sig. Det er en Teori, der egentlig trodser alle teologiske Bestemmelser, fordi den rummer dem alle. Men det er et Glimt: Skuepladsen beherskes dog af Negationen. Vi tror at have fat i noget positivt, naar det i Kap. IV S. 112 sættes som Betingelse for Foreningen, at der intet er i

[1]) Subida II Kap. III S. 108.
[2]) Subida I Kap. V S. 53 o. fl. St.
[3]) Cántico 534.

Menneskets *Vilje,* som strider mod Guds. Men hvad er saa Guds Vilje? Atter Tomheden. Vi har kun eet at gøre: befri os fra „enhver Skabning, Handling og Evne“ for at gøre Plads for den Gud, som er forskellig fra og ophøjet over det alt. Haardnakket bliver Juan de la Cruz staaende paa dette ene som tilstrækkeligt til at vise baade, hvad Guds Vilje og Kærligheden til ham er.

Det er — om ellers et langt nedefra hentet, men uskyldigt Billede kan tillades — overfor Sjælen en Gentagelse paa uendeligt forhøjet Plan af Trosfordringen, der stilles til et Barn, naar man siger til det: Aabn Munden og luk Øjnene! Paa fuldstændig ortodoks Grund er her ryddet Plads for den dybe Sandhed om al Religion: at naar Credo er sagt, er intet sagt ud over Tegn og Symboler, som Livets inderste Hemmelighed selv maa tyde for hver enkelt. Ukendt og ukendeligt for Mennesker er det, som bevæger sig i Templets Allerhelligste, hvor kun een efter een lukkes ind; det gælder kun at møde ved Døren ren og tom for alt andet Indhold. Troen er Blikket mod Døren, den tomme Haand og Mund, men tillige Straalen fra Dørsprækken, der gør Mørket dybere og lover et Lys, hvori det unævnte skal ses. „Tærskelsymbolik“. Man mindes Ingemann's Digt om „den hemmelighedsfulde Port“, et Digt, hvoraf den lidt fersk-romantiske Klang vilde forsvinde, hvis Symboliken frigjordes fra Tanken om den legemlige Død. Taget om Sjælens deraf uafhængige Indgang i det højere Liv vilde Digtet naa hen i Juan de la Cruz's Nærhed med Linierne om Straalen gennem Døren:

Den Straale kun til Øjet naar,
hvor Sjæle-Børneskaren staar
som Juleaften hjemme
og stirrer mod den lukte Dør,
der, hvad de aldrig skued' før,
til saligst Stund skal gemme.

Som Digtet staar, er det et godt Bevis paa den halvt atrofiske Tilstand, hvori Mystiken sædvanlig befinder sig paa protestantisk Grund, hvor dens Elementer tages ud af deres konstruktive Sammenhæng og bruges til Dekoration — som Gotiken i italiensk Arkitektur. Og dog indeholder det en værdifuld Kærne i sin

Griben af Forventningen som det religiøst bestemte Livs Princip. Juan de la Cruz ofrer hele Religiøsitetens normale Forestillingsindhold, ja, alle dens mest anerkendte Følelsesværdier, for denne tavse Venten i Mørket. Der er spurgt, om ogsaa Kristi Menneskelighed hører til det, der saaledes skal ofres. I Virkeligheden er Spørgsmaalet formaalsløst. Thi, som vi andetsteds omtaler, netop heri naar Udviklingen af „Tomhedens Teologi" sin Spids, at det (Kap. VI) vises, hvordan dette er den eneste Mening af Kristi Liv og Død, at han som den første fuldbragte Tilintetgørelsen af Selvet, blev forladt og udslettet ogsaa efter sit aandelige Væsen og saaledes forsonede Menneskeslægten med Gud ved at aabne den Vejen til ham. Hans Efterfølgelse bestaar i at søge alt det, som tilintetgør den naturlige Drift og Tanke, og anden Betydning har han ikke for os. Altsaa end ikke for at drage Kristus selv ind under Symbolet viger Juan de la Cruz tilbage. Teresa fortæller Vida Kap. XXII, at Fordringen om at lade ogsaa Tanken om „la sacratísima Humanidad" forsvinde i Kontemplationen, var en vogue i hendes Tids Mysticisme. Hun polemiserer ivrigt imod den. Juan de la Cruz undlader at udtale den direkte, men den ligger altsaa — omend paa ny og original Maade — i hans System.

Endnu een Ting tør siges. Vi har i det behandlede intet Tilhold fundet for Panteismen, saa lidt som modsat for nogen Slags grov Antropomorfisme. Gud er hyllet i Troens Nat. Men det mærkes dog, at den, der er bag Forhænget, er villende og handlende. Den Gud, til hvilken Sjælen forvandles, er den Elskede, til hvem den Elskende danner sig. Alle Udtryk om Gud er støbt i Personlighedens Form. Allerede nu kan vi altsaa kendetegne Juan de la Cruz's Nattesymbolik ved Tanken om et *Ansigt,* der venter bag Forhænget —

A donde me esperaba,
Quien yo bien me sabía,
En parte, donde nadie parecía.

* * *

P. Crisógono polemiserer II S. 91—96 mod Baruzi's Opfattelse af Forholdet i Juan de la Cruz's System mellem Gud og Naturen, som er den, at det beherskes af den thomistiske Stræben efter det univer-

selle forbundet med Nyplatonismens panteistiske „Tilbagevenden til det Ene". Efter Baruzi skal „noche oscura" befri os fra den tilsyneladende Virkelighed for at drage os og Naturen efter vort — og dens — substantielle Væsen ind i den substantielle Guddom, i hvem alt og alle er eet. Heroverfor hævder P. Crisógono med Rette, at Juan de la Cruz intet antyder om Tingenes kun tilsyneladende Realitet; tværtimod taler Subida (II,VII S. 128 o. fl. St.) tydeligt om deres *Væren* i Forhold til Guds *Væren*. Den er af uendelig lavere Art, men den er reel, og netop paa dens reelle Modsætning til Guds hviler hele Juan de la Cruz's Dialektik. Saa vidt har P. Crisógono Ret: Juan de la Cruz's Metafysik er ikke platonisk, men aristotelisk-thomistisk *i sit Grundrids*. Selv om man stadig maa tage Forbehold mod P. Crisógono's Tilbøjelighed til at fremstille som gennemtænkt og skolastisk fikseret, hvad Juan de la Cruz i Virkeligheden kun har ureflekteret og in nuce, maa det dog indrømmes, at en Teori, hvorefter Gud ikke *er* Tingenes *Væsen*, men *forlener* dem deres *Væren*, ligger mest i Forlængelse af hans Tanke. Hvorledes skal imidlertid dette forenes med de utvivlsomme platoniske Klange baade i hans glimtvise kosmiske Mystik og i selve „Foreningen" s Udmaling, som Hermosura-Stedet Cántico XXXV S. 595? Spørgsmaalet maa opkastes, men det kan i Virkeligheden ikke besvares paa anden Maade end ved, at man lytter sig til selve den inderste Tone i Juan de la Cruz's Gudstanke. Teoretisk har han ligesaa lidt løst denne Knude som den tilsvarende i Psykologien. Om noget Sted har vi her Lov at erindre, at han mindre er Teolog end Digter.

* *

*

Eet bliver hurtig paafaldende for den, der følger Juan de la Cruz i hans Anvendelse af Trosprincippet paa det kristne Liv: det er Klosterlæsning, vi har med at gøre. Hverken Enkeltmands-Spekulationer som Jakob Böhmes eller Skildringer af Kristenlivets Bryden sig Bane gennem Verdsligheden, som Bunyan's Pilgrimsfærd. Her er et af de Omraader, hvor Følgerne af Reformationens Kirkebrud ligger klarest og mest tankevækkende for Dagen. En Sækularisering af Munkefromheden maatte føre til en helt anden Art af religiøs Pædagogik end den katolske. At denne samtidig har fortsat sig helt ind i den moderne Verden, maatte gøre det muligt i vor Tid at iagttage Udviklingen af kristeligt bestemt Religiøsitet under ens eller dog beslægtede Ideers Tegn, men under ganske forskellige ydre Betingelser. Kontrareformationen og ganske særlig Karmeliterbevæ-

gelsen i Spanien betegner det første Møde mellem den nye Tids individualiserende Sjæleliv og Middelalderens asketisk-mystiske Disciplin. Det er en Lykke for Forskningen paa vort Omraade, at netop denne Bevægelse i Teresa og Juan de la Cruz har haft saa fremragende Kendere og Ledere af Sjælelivet bag Klostermure.

Den Gennemgang, Juan de la Cruz i „Subida"s II Bog foretager af religionspsykologiske Fænomener i systematisk Sammenstilling, fremkalder det stærkest mulige Indtryk af et isoleret og selvkoncentreret Sjæleliv, der ligesom synes at skulle drage Næring af sig selv, uden Vekselvirkning med Omverdenen.

Man bør læse denne II Bog i nøjeste Tilknytning til „den passive Nat" i „Noche oscura". I hvert Fald for en protestantisk Læser er det næppe muligt at undgaa Indtrykket af en vis unaturlig og gold Opdyrkning af Fromhedslivets Fantasiindhold. Disse Sjæle med deres øjensynlig saa saare rigeligt tilmaalte Tid til Andagtsøvelser, Betragtning og mere eller mindre suggestionsmættet Kredsen om det overnaturlige, disse Skriftefædre og Skriftebørn, som fører lange Samtaler om deres Syner og Aabenbaringer og lider af indbyrdes Skinsyge og af Overvurdering af Religionens ydre Apparat med Rosenkranse, Krucifikser o. s. v., de kan kun tænkes, hvor Livets praktiske Krav er kunstigt reduceret til Fordel for Beskæftigelsen med dets Inderside. Hermed er jo intet udtalt om *Værdien* af et saaledes anlagt Liv, kun antydet, at det ligesom sin protestantiske Modsætning har sin Styrke og Svaghed paa samme Sted. I hvert Fald tegnes der her et Billede, i hvilket Hypertrofi aabenbart er karakteristisk for Omraader, hvor hos os Atrofien er herskende. Kun til eet vil ogsaa en Protestant uden Betænkning kunne give sin Tilslutning: at det virkelige Fromhedsliv i sine højeste Former synes en sjælden Plante. En af disse Former repræsenteres af selve den Forfatter, som tegner Billedet: paa dets Baggrund træder han frem i stedse skarpere Ejendommelighed, en Ejendommelighed, som vel turde ende med at blive den vigtigste Orienteringslinie for os i det fremmedartede Milieu.

Igennem en statelig Række Kapitler diskuteres en Mangfol-

dighed af Fænomener, der for os falder snart inden-, snart udenfor det normale Bevidsthedslivs Rammer; rigtignok havde man Lyst at tilføje: mest det sidste, men man afholdes derfra ved Overvejelsen af, hvor flydende den nyere Forskning har gjort Grænserne for Begrebet „normalt“ netop paa dette Omraade. Inddelingen, hvoraf Juan de la Cruz benytter sig, er noget subtil, men fra hans Synspunkt logisk:

1) naturlige Ting iagttagne med de ydre Sanser,
2) overnaturlige Ting iagttagne med de ydre Sanser,
3) naturlige Forestillinger dannet af Fantasien,
4) overnaturlige Forestillinger dannet af Fantasien,
5) aandelige Begrebsdannelser, hvorunder
   a) tydelige Begrebsdannelser, der gaar paa Enkeltheder: Visioner, indre Aabenbaringer, „Ord“ og Stemninger.
   b) den utydelige, almene Begrebsdannelse, der finder Sted i Troen.

Terminologien volder her nogen Vanskelighed for den utrænede Læser, som let forvilder sig i de mange Distinktioner; for vor Brug turde det imidlertid være nok at slaa fast, at her er Tale baade om, hvad vi vilde kalde Hallucinationer (Syns-, Hørelses- og de andre Sansers), om forskellige Grader af Visioner helt op til rene Begrebsintuitioner samt endelig saavel om den normale Meditation som om de specielt kontemplative Tilstande. Man faar at vide, at det religiøse Liv hos Datidens Klosterfolk i ikke ringe Grad har været kendemærket af halv- og helekstatiske Trancer i alle Gradationer fra de plumpeste Forvildelser op til de mest sublime Henrykkelser. Juan de la Cruz, som jo ikke er moderne Psykolog, benytter overalt det solide Kriterium paa ægte og falske Fænomener (de sidste fremkaldt af Djævelen), som ligger i den Virkning, de har paa Sindet. Det svarer ganske til Paulus' Praksis i I og II Kor.

Men det nye hos ham er, at han med største Konsekvens anbefaler *slet ikke at undersøge de overnaturlige „Meddelelser“s Oprindelse,* men ganske simpelt kassere dem en bloc som uegnede til at føre til Gud ad Troens Mørkevej. Eet for eet lader han Fænomenerne passere forbi for eet for eet at sænke dem

alle i Glemsels og Ligegyldigheds Grav. Længst opholder han sig — yderst betegnende for den daværende spanske Fromheds Niveau — ved, hvad der smager af Spaadom og Varsel. Det er ham om at gøre paa een Gang at vise, at „Meddelelserne“ kan være objektivt sande, og at de dog baade kan føre ud i Forvildelse og i Misforstaaelse af Guds Hensigt. Gud giver undertiden Svar, skønt Spørgsmaalet mishager ham[1]), og under alle Omstændigheder er den Slags Ting saa langt fra at være Tegn paa Naade, at de tværtimod kan bære Trusel og Dom i sig. Fremfor alt er det at søge overnaturlig Oplysning en Forsyndelse mod den aabenbarede Tro, som er tilstrækkelig og given een Gang for alle[2]).

Hvad Syner, Aabenbaringer m. m. angaar, da gør de, forsaavidt de er fra Gud, deres Gavn aldeles uanfægtet af, om de ikke modtages bevidst; de virker uimodstaaeligt, hvad de skal, i Sjælen[3]), og dens aktive Tilslutning er kun overflødig og til Skade. Den bringes derved til at fæste sig ved det ydre, ledes til Hovmod og Udvorteshed og falder lettere for Djævelens mangehaande Kunstgreb med falske Visioner o. lign. Alt skal derfor afvises og gaas forbi; selv de ædleste „Berøringer“ af Gud i Sjælen, som tilhører Foreningsstadiet, bør modtages passivt og aldrig søges. Intet af dette er Gud selv.

Naar man tænker paa, at Juan de la Cruz var Teresa's betydeligste Medarbejder, og at der næppe dem ubevidst kan have været nogen fundamental Modsætning mellem deres Praksis, studser man maaske ved denne fuldkomne Afvisning af religiøse Ytringsformer, der i saa rigelig Grad fremtræder i Teresa's Liv. Sikkert var de to højst forskellige af Aandstype, og Teresa forholder sig paa ægte kvindelig Vis langt mere umiddelbart til sine egne Oplevelser end Juan de la Cruz med sin gennemført negerende Refleksion. Teresa's „vida“ giver en hel Prøvesamling paa bogstaveligt talt alle Variationer af de overnaturlige Indvirkninger, som Juan de la Cruz forkaster. Hun er Genstand for dem alle lige fra svovllugtende Tilsyneladelser af Djævelen til intuitionsmæssige Afsløringer af Treenighedens Mysterier.

[1]) Sub. II Kap. XVI og XIX.
[2]) Kap. XX S. 210 f.
[3]) Sub. II Kap. XIV S. 170—171, XV S. 178.

Særlig fremragende ved deres Klarhed er netop hendes Beskrivelser af de „imaginære Visioner" i deres Forskel fra de „aandelige". Mange af de værste Trængsler, hun maatte udstaa, hang jo sammen med hendes Omgivelsers: Skriftefædres og Venners, Mistro overfor disse Aabenbaringer[1]).

I denne Forbindelse bør det erindres, at man i Almindelighed fra autoritativ Side ingenlunde forholdt sig lettroende til disse Ting. Opskræmte ved enkelte særlige skandaløse Tilfælde af opklaret og tilstaaet Humbug[2]) var adskillige Teologer yderst tilbøjelige til at se djævelsk Blændværk, hvorsomhelst der meldtes om Syner og Aabenbaringer. Det er ikke ved den Art Rigorisme, Juan de la Cruz udhæver sig; han afviser dem alle, *selv om de er fra Gud*[3]). I sin Bedømmelse af dem bruger han iøvrigt, foruden det ovenfor nævnte praktisk-etiske Kriterium, tillige den fornuftige, næppe originale Regel, at jo mere ydre og legemligt Fænomenet er, des mindre sikkert er det. Endelig ligner det hans sunde psykologiske Blik at have set, hvor ofte de paastaaede Aabenbaringer er Resultatet af et bevidst eller ubevidst Tankearbejde, et Resultat, hvis kun tilsyneladende Pludselighed faar det til at tage sig ud, som om det kom udefra[4]). Herhen hører de karakterfulde Udtryk Kap. XXVII om dem, som med næppe fire Skillings Betragtning[5]) mener at kunne tale om, at Gud har sagt og svaret dem dit og dat, som de selv har lavet sammen. At det imidlertid ikke drejer sig om nogen Slags Foregribelse af moderne videnskabelig Kritik, fremgaar ikke blot af Bibelcitaterne, hvor Aabenbaringernes Realitet naturligvis staar fast uden mindste Diskussion, men fremfor alt af selve Argumentationen. Der hersker ikke Skygge af Tvivl om *Muligheden* af alle Fænomenerne lige til de allergroveste; man skal blot ikke søge eller vente dem, ikke indlade sig med dem, naar de kommer, og ikke — som det hedder i III Bog, hvor „memoria" behandles — ophobe Forraad af dem[6]), men være

[1]) Vida Kap. XXIII ff.

[2]) Særlig Magdalena de la Cruz (1546), mens María de la Visitación først afsløres 1588. Jfr. bl. a. Baruzi S. 249, Pfandl S. 153.

[3]) Subida II Kap. XIV S. 168.

[4]) Subida II, XXVII S. 252—253.

[5]) „con cuatro maravedís de consideración".

[6]) Den kraftfulde Tekst III Kap. I S. 277 bør læses.

vis paa, at det gode, de kan virke, ikke mistes alligevel, mens det farlige faar sin Braad brudt af.

Man bør ikke miskende Storheden i denne Holdning netop hos en Mand, hvis Forestillingskreds paa dette Punkt ikke er naaet et Hanefjed ud over Middelalderens. Før den naturvidenskabelige og historiske Kritik var vaagnet, er her paa katolsk Grund gennemført en Sondring af det religiøse Bevidsthedsindhold ud fra dets egne Forudsætninger[1]). Vi staar her ved Mystikens højeste reformatoriske Ydelse, som ikke er Frigørelse fra nogen ydre Autoritet, men derimod den religiøse Trangs fra Grunden af fornyede Selvbesindelse, befriet fra ethvert fremmed Formaal, det være sig magisk, gnostisk eller etisk.

Men er der reformatorisk Aand i Juan de la Cruz's Kritik, saa er der ikke derfor revolutionær. Og dette gør det muligt, at han kan mødes med Teresa paa et Terræn, hvor de skulde synes hinandens selvskrevne Antipoder. Teresa er paa sin Side desuden altfor dybt religiøs og altfor overlegen en Aand til at bygge noget System, og mindst et pædagogisk, paa „guddommelige Gunstbevisninger"; hun forholder sig som Vejleder for sine Nonner i høj Grad kritisk og reserveret overfor den Art Fænomener og kræver sig aldrig tillagt nogen Autoritet for sine Oplevelsers Skyld. Hun er først og fremmest Kirkens lydige Datter, der søger sin Frelse i Tilslutning til dens Lære og ikke kan sigtes for illuministisk Sværmeri — omend hun kan manøvrere for at skaffe sig mere forstaaende aandelig Vejledning, naar man vil tage hendes bedste indre Skatte fra hende[2]). Juan de la Cruz føler sig saa lidt i Modsætning til hende, at han udtrykkelig henviser til, hvad hun har skrevet om de forskellige Slags Visioner[3]). Han mangler da heller ikke en positiv Vej til Værdsættelse ogsaa af disse det lavere Gudsforholds Ytringer. I Tilslutning til Johs. Climacus og til Ruysbroeck o. a.

[1]) Juan er langtfra uden Forgængere. Kritik af Visioner o. lign. — saavel som af „Følelser" — er saa gammel som den „sunde" Mystik selv. Jfr. Gerson: De monte contemplationis Kap. XLIV. Særlig interessant er en Sammenligning med Loyola (Longridge S. 193, især VIII).

[2]) Betegnende er Stedet, hvor Frelseren i en Vision erklærer den Strenghed, der i saa Henseende vises hende, for „Tyranni" (Vida Kap. XXIX S. 230).

[3]) Cántico XII S. 530.

af Senmiddelalderens Mystikere saavel som til Teresa selv bruger han (Kap. X) Billedet om de 7 Boliger svarende til den mystiske Himmelstiges 7 Trin og anvender det paa slaaende og original Maade til at illustrere sin egen Teori[1]). Han tænker sig det Spørgsmaal stillet, hvorfor da Gud giver disse Oplevelser, naar de er lidet nyttige, overflødige og farlige, og svarer, at det netop er Meningen, at Sjælen gennem dem skal opøves i stadig bestemtere at skille Skal fra Kærne og vælge ret, idet den paa hvert nyt Trin bestaar nye Prøver, der alle gaar ud paa det samme: at forkaste det ydre og fordybe sig i Troens Nat (se særlig Kap. XV).

En yderligere Skildring af Forholdet mellem Juan de la Cruz og Teresa, disse hinanden i saa eminent en Grad supplerende Aander, hører hjemme efter Behandlingen af de højeste Stadier i den mystiske Livsgang. Her skal det kun kort berøres, at der paa disse Stadier finder et særlig inderligt Møde Sted mellem deres Tankerækker, saaledes at ikke blot Billeder udveksles (den brændende Pil Llama 636), men endogsaa Stil og Sprog hos Juan de la Cruz øjensynlig nærmer sig Teresa's: de „stiger hver for sig, men forsvinder Side om Side i samme ekstatiske Sky."

Skønt vi iøvrigt opsætter Skildringen af disse Tilstande, vil vi dog ikke her forbigaa de Steder, hvor Juan de la Cruz kommer ind paa dem under den Tankeudvikling, vi beskæftiger os med. Det sker, hvor han under Gennemgangen af de højere, aandelige Former for Indvirkning paa Sjælens indre Sansning kommer til de Ord, han kalder „sustanciales"[2]), samt til de Følelsesudløsninger og Intuitioner, der fortjener Navn af „guddommelige Berøringer"[3]). Kendetegnene paa de „væsentlige Ord" er, at de ikke gaar paa noget Slags Enkeltbegreb, og at de oprinder umiddelbart i Sjælen og øjeblikkelig virker, hvad de siger. „Vær god", „Elsk mig" — saadanne Befalinger kan Gud give Sjælen, og om dem gælder det ikke som om alle de andre „indre Ord", at man bør forholde sig negativt til dem. De kan ikke efterlignes af Djævelen; de er som Ild, der brænder

[1]) Subida II, X S. 143.
[2]) Sub. II Kap. XXIX S. 261—263.
[3]) Kap. XXX S. 264—267; III, XIII S. 307.

os, enten vi vil eller ej. De skal modtages passivt og med Tak: Tal, Herre, Din Tjener hører! — Heller ikke „los toques divinos", de centralreligiøse Begrebsintuitioner, som hører til selve Foreningstegnene, skal man modsætte sig, men tage imod dem i passiv Ydmyghed, dog uden at ønske sig dem, for at ikke Forstanden selv skal prøve at frembringe dem. De er aldrig „partikulære", kommer uventet og ledsages af saa stærk Følelse (se S. 71), at de ofte frembringer Skælven i Legemet. Herved nærmer de sig meget stærkt til de saakaldte „sentimientos en la sustancia del alma"; disse er af højere Art end „sentimientos en el afecto de la voluntad"[1]) og opstaar uden Forberedelse, naar og hos hvem Gud vil; de kaldes længere nede „aquellas noticias delicadas, que son una sabrosa inteligencia sobrenatural ..."[2]). Man mærker, hvordan Sprogets sædvanlige Kategorier med deres Skelnen mellem intellektuelt og emotionelt ikke slaar til overfor de Fænomener, der har med „sustancia" at gøre. Her er „inteligencia" og „sentimiento" eet.

Det ses let, at det fælles for disse to eneste positivt vurderede Indvirkninger er *Troens* Kriterium: det almene, mørke, uforstaaede.

Det er en hel Sum af Kundskab om menneskelige Sjælstilstande og forskelligartet religiøs Reaktion, der er samlet i disse Kapitler. Trods det stadig gentagne dobbelte Motiv: Selvbedrag og djævelsk Bedrag (engaño del demonio), virker Læsningen ikke trættende, fordi man mærker, det er en virkelig sagkyndig, der taler. Som en erfaren Læge blotter han det samme Onde i den ene Kombination efter den anden; som en erfaren Opdrager giver han det barnlige Stade dets relative Ret, men viser den ubodelige Skade, man gør ved selv at blive staaende og lade andre blive staaende derpaa, saa Væksten hæmmes; og som en erfaren Iagttager af sig selv tegner han med sikker Haand Billedet af den sandt religiøse Sjæletype med dens Forsagelse, dens Higen i lige Linie mod Stormcirklens Centrum, hvor alle Vinde tier, og dens bævende stille Modtagen af „Guds Berøring".

[1]) Sub. II, XXX S. 264.
[2]) S. 266.

Hovedtemaet er imidlertid Kritik og Negation, og man føler, at „Afklædningen", den store Befrielse fra alt Sjælens Paahæng af Forestillinger, Begreber og Stemninger, maa være en langvarig Proces og volde megen Smerte, før den er saa vidt fremskreden, at „Aandens Nat" viger Pladsen for Guds. Fra alle Sider trues og trænges det kontemplative Livs spæde Spire, som var nedlagt i „N. del sentido", og Indtrykket heraf forstærkes endda i 3dje Bog, der med nogen Omstændelighed gennemgaar væsentlig det samme Stof for de to andre Sjælekræfters Vedkommende, hvorved saa forskellige Sider af Datidens Liv som Homoseksualiteten i Klostrene, Trolddoms- og Heksekunsterne og Interessen for Kirkeudstyr, Bedekapeller o. s. fr. berøres med større eller mindre Udførlighed. Vi vil gaa forbi alt dette og vende os til Beskrivelsen af den mystiske Udviklings passive Side i „Noche oscura". Det Indtryk af Fromhedslivets lange og pinefulde Krise inden det endelige Frembrud, hvormed „Subida" er forladt, vil vi her faa praktisk bekræftet og forstærket.

NOTER

[1]) Blandt den store Mængde af Steder — fremfor alt fra Subida, men ogsaa fra de tre andre Hovedskrifter, især fra Cántico — hvor der opereres med psykologiske Termini, maa det være tilstrækkeligt at fremhæve nogle af de mest karakteristiske.

I Subida II, Fortalen (Ed. crít. I S. 97—99), hvor, som mangfoldige andre Steder, espiritual er synonymt med racional og sensual (sammen med sensitivo jfr. Kap. III S. 106) med natural, ligger Grænsen for det virkelig religiøse oven over espíritu, men samtidig kaldes dette S. 99 „el verdadero espíritu". Kap. I (S. 100—101) er „la parte inferior" = „la sensitiva" og „la parte superior" = „la racional". Kap. III S. 107 kaldes entendimiento for en „sentido", og Kap. XV S. 175 sættes espíritu = divino og modsat humano, efter at der mellem de menneskelige Tankeformer har været opregnet „noticias .... inteligibles y espirituales".

Det skolastiske forma-Begreb, som anvendes overmaade rigeligt, i oprindelig fysisk-metafysisk Mening Subida I Kap. VI S. 58 og Llama I S. 632, betegner sædvanlig sammen med imagen, figura, fantasma (fantasía) og especie (Ed. crít. I, 166, 167, 168, 169 m. fl. St.) Forestillinger fra sentido-Sfæren, men findes ogsaa som „formas espirituales", og det hedder Noche oscura del espíritu Kap. II S. 57, at „la unión de amor" er „la forma espiritual del espíritu". Subida II Kap. XVI S. 171 staar „forma" med kort Mellemrum i aandelig og uaandelig Betydning.

Mens forma betegner Tingens objektivt konstituerende Ide, er „noticia" (t. Eks. „n. particular" Ed. crít. I 157, „n. general" (Troen) S. 158 og 164) dens subjektivt fattede Begreb og forekommer, ligesom „inteligencia" („int. particular(es)" el. „distinta" Ed. crít. I 157, 168 og 169) og „especie" (i Flertal), med Prædikatet „inteligible" i Betydning af konkrete Ting el. Abstraktioner optagne i Fantasien (Ed. crít. I 157 *„formas* inteligibles"). Med Udtrykket „formal" og „formalmente" menes — til Forskel fra løse Fantasibilleder — at Forestillingerne fremtræder med fast objektiv Karakter, jfr. Subida III Kap. XII S. 304—305[1]), hvor „formalmente" maatte være at oversætte: „med Præg af objektiv Realitet". „Aprehensiones" er det omfattende Udtryk for alle Arter af Begreber (Subida passim); „genero y especie" træffes Subida III, XI, S. 298.

²) Det eneste Sted, hvor der synes at blive gjort Forsøg paa en mere systematisk Udredning af Forholdet mellem højere og lavere Sjælefunktioner, er i Sammenhængen Cántico XXIX—XXXI (S. 581—588), hvor ogsaa „irascible" og „concupiscible" optræder som udgørende Sjælens „naturlige" Del. Tanken er øjensynlig, at de to nævnte „naturlige Kræfter" (jfr. Subida II Fortale, S. 98) er en Art Naturgrundlag, som altid er til Stede (XXIX, II, S. 582), ogsaa for de højere Funktioner. Paa den ene Side er de — med de 4 Lidenskaber, som øjensynlig har deres Sæde i dem — tilbøjelige til at lede Forstand, Vilje og Erindring ind paa Vildspor, mod sanselige Genstande, hvorfor de skal bringes til Ro, paa den anden Side er det dem, der saa at sige leverer Kraft til det højere Sjælelivs Maskineri. Saa snart de bestemmer Retningen, er det galt fat, men naar de gennem Renselse og Dødelse er gjort tjenstagtige for Aanden (rendida al espíritu, Ed. crít II S. 588), vurderes de positivt. Tankegangen er uplatonisk, og vi kommer saaledes her til samme Resultat som andetsteds. Den lavere Del af Sjælen er altsaa entendimiento, memoria og voluntad, *naar de lader sig bestemme nedefra.*

³) Det overnaturlige er kun i egentlig Forstand aandeligt, naar det udelukkende refererer sig til Gud og Sjælen uden Forhold til andre Skabninger (Subida III Kap. XXIX S. 359—360). Llama III S. 669 udvikles, hvorledes det overnaturlige kan søges med „el apetito natural". Stedet viser, at selve „la parte espiritual" kan drages ind under „sentido", naar den fjærner sig fra „den sande Aand". Der er altsaa to Betydninger saavel af espíritu som af sentido. Og svarende dertil kan „entendimiento" og „entender" have følgende tre Betydninger: 1) den „kødelige" Forstand (Subida passim), 2) den højere, fornuftmæssige Begriben (Ed. crít. I S. 123, passivt virkende S. 164) og 3) den forklarede, guddommeliggjorte Fornuft (Llama II S. 643).

⁴) Gud falder udenfor alle Kategorier, teoretiske som praktiske (Subida II Kap. III S. 108); han er „el término que no tiene modo". Højst ukorrekt oversætter de tyske Karmeliter (Overs. München 1927 S. 84): „(das Ankommen an jenem) Ziel, das seinesgleichen nicht hat, bei Gott". Stedet spiller paa den dobbelte Betydning af „término": Maal for en Vej og logisk Begrebsform (jfr. Schütz: Thomas-Lexikon S. 808—810).

⁵) For Punkt 1) og 2)'s Vedkommende se Teksterne hos P. Crisógono (I S. 88 og S. 85—86), for Punkt 3's Vedkommende smstds. S. 82. Ba-

[1]) Jfr. til dette Sted Summa II IIae q. 175 a. 4 „Paulus, postquam" etc.

con skelner mellem materiel og partikulær Betingelse: den sidste er ingen Hindring for, at Begrebet kan være Objekt for Erkendelsen (se ogsaa Note 1 ibd. S. 90). P. Crisógono skriver S. 89—90: „Aristoteles sagde, at det enkelte (lo singular) er for Sansen (sentido) og det universelle for Fornuften (entendimiento). Alle Skolastikerne antager Mesterens Axiom, men ikke alle forstod det. For Sct. Thomas — og hans Fortolkning var den herskende i Skolerne — betyder det universelle i Aristotelesteksten Abstraktion fra alt det individuelle. For Karmeliten Bacon derimod forhindrer Betingethed som enkelt Begreb ikke Tingen i som universelt Begreb at være Objekt for Fornuften; det vilde kun de materielle Betingelser gøre. Et Objekt under en eller anden Betingelse er Aristoteles' Universelle og følgelig Objekt for Fornuften; samme Objekt under de materielle Betingelser er partikulært og eo ipso Objekt for „sentido". For Bacon saavel som for Sct. Thomas tilintetgør Materien Objektets Universalitet; men medens Doctor Angelicus ikke tilsteder Individuation uden Materie, erklærer Doctor Resolutus (Bacon), at det enkelte har Eksistens uden de materielle Betingelser".

Efter Thomas maa memoria *enten* have sit Stof under fortidig ɔ: partikulær Betingelse og har i saa Fald sin Plads i Sjælens sensitive Del, *eller* den afstrejfer disse Betingelser og er i saa Fald ingen selvstændig Evne, men kun en akcidentel Modifikation af intellectus. Ctr. Gentiles II Kap. LXXIV: „Memoria vero in parte sensitiva ponitur, quia est alicuius prout cadit sub determinato tempore: non est enim nisi praeteriti. Et ideo, cum non abstrahatur a singularibus conditionibus, non pertinet ad partem intellectivam, quae est universalium. Sed per hoc non excluditur quin intellectus possibilis sit conservativus intelligibilium, quae abstrahuntur ab omnibus condirionibus particularibus." Jfr. Summa I q. 79 art. 6; q. 86 art. 1: „Sic igitur (intellectus) ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata."

Unægtelig forekommer den Bacon'ske Distinktion noget haartrukken, men dens indre Drivkraft synes at være en vis Modstand mod Skolastikens abstraherende Tendens og forsaavidt et Drag henimod en sundere Erkendelsesteori. Enten nu Juan de la Cruz med Bevidsthed følger Bacon eller ej, er det betegnende for den ikke-platoniske Linie i hans Psykologi, at selve Tænkningen saa ganske uden videre stilles i et Forhold til Tingene, der gør den uegnet til at modtage et virkelig aandeligt Indhold. Mærk Forskellen mellem „razones *espirituales*" og „noticias inteligibles *y espirituales*" (Sub. II Prologo S. 98 og II Kap. XV S. 175) paa den ene Side og „la sustancia *del espiritu*" (S. 175) paa den anden. Det er en stor Mangfoldighed af Steder i „Subida", hvortil der kunde henvises for Juan de la Cruz's „direkte Erkendelse" — altsaa formentlig et betydeligt mere ureflekteret Stade, end P. Crisógono vil —; han selv anfører i disse Forbindelser særlig S. 73, 102—103, 130, 136, 146, 155, 157, 158, 160, 171, 229—231, 289, 305, 307, 389; desuden Noche 31 og 124—125. Der er to Slags „aandelige" Forestillinger: de tydelige, som er partikulære, og de utydelige ɔ: Troens, som er universelle og altsaa de rette aandelige. De gaar direkte til intell. possibilis („verdades desnudas"), mens denne indirekte, gennem Fantasien, modtager, hvad der kaldes „Bark", „Slør og Dække", altsaa de

tydelige Begrebsformer (Cántico XIII V. 5 S. 537 og XXXVIII 4 S. 610, Subida II Kap. XII S. 155 og XIV S. 171).

Fantasien kan imidlertid — i tæt Forbindelse med den højere memoria — fastholde Indtryk af saadanne Visioner m. m., der har et virkelig aandeligt Indhold (Subida II Kap. XXII S. 229), og for saa vidt spille en Rolle for Sjælens sande aandelige Liv; men bliver „Meddelelserne" af renere Art: utydelige og almene, kan memoria kun registrere deres Virkning i Sindet (III Kap. XIII S. 307). „Memoria inteligible" alene kan (III Kap. XII S. 304—305) bevare „algunas imágenes, figuras o sentimientos sobrenaturales, que suelen sellarse ó imprimirse en el alma".

I hvert Fald ligger Juans Interesse ikke her. Faren, han atter og atter advarer imod, er, at Sjælen holdes beskæftiget med de ydre, billedlige eller dog begrebsmæssigt klare Forestillingers „Bark" i Stedet for at gaa til „sustancia"; altsaa gives de to Ting ofte *i samme sjælelige Moment*. Juan de la Cruz taler overalt som den, der ganske lægmandsagtigt og ligefrem — om end henvist til de uundgaaelige Skolevendinger — forudsætter, at Forstanden er brugelig til at forstaa og Erindringen til at huske. Ikke desto mindre er det en velgørende Klarhed, hvormed P. Crisógono (t. Eks. S. 90—91) opsummerer de erkendelsesteoretiske Elementer, hvormed Juan — efter min Mening næppe bevidst — opererer, eller (S. 86—87) skaffer Rede paa de mangfoldigt skiftende Begrebsbenævnelser ved sit mere latent end aktuelt eksisterende especie-Skema. Subida II Kap. XV S. 175, hvor der er Tale om „las demás noticias sensitivas é inteligibles y espirituales", staar der netop ikke „especies", og det turde ogsaa være nok at fastslaa, at Juan kender 1) simple Enkeltforestillinger — formas é imágenes — 2) „intelligible" Begreber, Eftertankens egentlige Stof, og 3) rent aandelige „nøgne Sandheder". 1) og 2) er de Kategorier, med hvilke Meditationen arbejder: „discurrir" og „discurso", „considerar" og „consideración" o. lign. Udtryk har med denne Virksomhed at gøre, mens de kontemplative Tilstande: „quietud", „atención", „advertencia amorosa", „estar en paz" el. „sosiego" korresponderer med 3) „noticias" el. „inteligencias espirituales" — vel at mærke „generales y confusas" = verdades desnudas (Subida II Kap. XXIV S. 235).

Jfr. Thomas II IIae q. 174 a. 2 ad prim.: „Sed illa prophetia in qua revelatur nude intelligibilis veritas est omnibus potior".

[6]) Der synes i disse „toques" at være et meget nært Forhold mellem Sjælens Passivitet og Aktivitet. Udtrykket her, som er aktivt, tyder paa, at Sjælen (passivt) føler sig opflammet til (aktivt) at elske. Jfr. Noche oscura del esp. XX S. 116, hvor den 6te af Kærlighedsstigens Grader lader Sjælen „correr ligeramenta a Dios y dar muchos toques en él". Her er Tale om actus amoris, og selv om intet direkte angiver en Sammenfalden med de guddommelige Berøringer paa samme Stadium, viser Beskrivelsen af „actos" paa højere Trin, men dog væsentlig ens, som den kan læses Llama I S. 623, saa tydeligt Enheden med „toques", at noget tilsvarende kan formodes i „Noche oscura".

Ganske uimodsigeligt træder den imidlertid frem i Subida II Kap. XXIV S. 237, hvor øjensynlig det samme Fænomen først kaldes „toques que se hacen del alma en la Divinidad", og dernæst „toques .... que hace Dios en la sustancia del alma". Der synes at være Tale om Op-

levelser, der for den troende tager en Karakter af Reciprocitet, Sproget vægrer sig ved at gengive.

[7]) Juan de la Cruz antager paa aristotelisk Vis Sjælen for en oprindelig tabula rasa (Subida I Kap. III S. 42). Den bor i Legemet som i et Fængsel (loc. cit. og II Kap. VII S. 129) og kan kun modtage Indhold gennem Sanserne. Dette er Grundlaget for hans hele Kritik af alle klare „aprehensiones" ; den hviler paa Maximen „nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu" .

[8]) 1. Thomas: Summa I q. LXXIX art. VIII:

„Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere. Ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam .... Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere: quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti" .

2. Sent. I dist. III q. III resp. (Gudsbilledet).

3. Summa I q. 76 a. I ad 6 er Sjælen „habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem" .

4. Summa II IIae q. CLXXV art. II: „.... in homine est duplex appetitus: scilicet intellectivus, qui dicitur voluntas; et sensitivus, qui dicitur sensualitas" . Jfr. I IIae q. XXXI art. IV.

Hos Hugo af Sct. Victor er „voluntarius appetitus" = liberum arbitrium (Ostler: Psychologie Hugos v. St. Victor i „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters" Bd. VI Hft. I).

5. Contra Gentiles III, XLIX:

„Cognoscit tamen substantia separata per suam substantiam de Deo quia est; et quod est omnium causa; et eminentem omnibus; et remotum ab omnibus, non solum quae sunt, sed etiam quae mente creata concipi possunt. Ad quam etiam cognitionem de Deo nos utcumque pertingere possumus; per effectus enim de Deo cognoscimus quia est, et quod causa aliorum est, aliis supereminens, et ab omnibus remotus. Et hoc est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita, ut Dion. dicit, in Libro De Mystica Theologia, cum Deo quasi ignoto coniungimur; quod quidem contingit dum de eo quid non sit cognoscimus, quid vero sit penitus manet ignotum. Unde et ad huius sublimissimae cognitionis ignorantiam demonstrandam, de Moyse dicitur, Exodi XX, 21, quod accessit ad caliginem, in qua est Deus."

[9]) Juan lægger Vægt paa, at Sjælelivets forskellige Dele til Slut rummes i „un solo supuesto" (Noche oscura S. 51), skønt Adskillelsen mellem legemligt og aandeligt bl. a. viser sig i, at Aanden kan være i „unión" , mens „den sensitive Del" ingenlunde er fri for Begæringer — det er jo kun de *bevidste* Begæringer, der skader (Subida I, XI S. 78). Mellem Sjælens to „Etager" finder en stadig Vekselvirkning Sted, idet f. Eks. sentido modtager Stof fra espíritu „paa sin Maade" (Noche osc. del. sent. IV S. 14) og derigennem atter vækker Følelsesdiffusion opadtil. Saaledes om „lujuria espiritual" Noche osc. I, XIII S. 43: „.... aquellas impurezas ... procedían del gusto que del espíritu redundaba en el sentido" . Sanselivet kan præge Aandslivet Subida II Prolog S. 98: „.. los ímpetus y ansias sensuales en la parte espiritual" , jfr. Subida I Kap. VIII passim, S. 65—69, Kap. XIV S. 92—93, Sub. III Kap. XXV S. 348 og navnlig III Kap. XXIII S. 340.

[10]) Blandt de Steder, der lader sig modsætte de mange Udtryk for Skabningernes Intethed over for Gud (fremfor alt Subida I, IV), kan hidsættes Cántico XIII S. 534: „.. que por cuanto en este caso se une el alma con Dios, siente ser todas las cosas Dios en un simple ser, según lo sintió San Juan, cuanto dijo: Quod factum est, in ipso vita erat .... Y así no se ha de entender que en lo que aquí se dice que siente el alma, es como ver las cosas en la luz, o las criaturas en Dios, sino que en aquella posesión siente serle todas las cosas Dios".

[11]) Om Nattesymbolets mulige Genesis og de Elementer, det sammenfatter, findes fortrinlige Sider Baruzi S. 308—318. I Noterne en omhyggelig Studie af Udtrykkene „tiniebla", „tinieblas" og „oscuridad".

[12]) Mindre overbevisende virker Baruzi S. 319, hvor det om Intetheds- og Uendelighedsterminologien hedder: „Jean de la Croix se complaît sans doute en la rèverie qu'évoqent en lui ces mots immenses". De fleste Steder lyder i Virkeligheden snarere haandfast bevisende end æstetisk drømmende.

[13]) At „apetito" er en „perfektibel" sjælelig Funktion — en neutral (thomistisk) Terminus — fremgaar bl. a. af Cántico XIX 3 S. 558, hvor Sjælen om sine „gustos y apetitos" siges at have „lagt dem i Gud" (habiéndolos puesto en Dios), samt af Subida I Kap. X S. 76: „el alma no recogida en un solo apetito de Dios". Iøvrigt er „los apetitos" det staaende Udtryk for Sjælens egoistiske Drifter, *baade* de sanselige og de aandelige: de retter sig alle mod det begrænsede og bliver inden for Selvets Rammer. Sanseligt særlig Subida I passim. Baruzi S. 414 ff. underkaster Ordet en indgaaende Undersøgelse og viser bl. a. (416—417), at Juan de la Cruz ikke, som Thomas, identificerer de bevidste Begæringer med Viljen. De har Sæde i denne og er dermed forskellige fra de blot „naturlige", som ikke lader sig helt udrydde og heller ikke medfører Ansvar. Vigtigst er at fastholde, at ogsaa den mod ikke-sanselige Genstande rettede „apetito" falder under Dommen og maa med i Renselsen. Mest oplysende er Llama III 4 S. 669, hvor det slaas fast, at „apetitos y gustos" kan *rette sig* mod det aandelige, men *være* „naturlige" af Art. Baruzi 438—440 giver en nyttig Oversigt over Teksterne med „apetito" og de beslægtede Udtryk „afecto", „afición", „pasión" og „deseo".

[14]) Derimod kan jeg ikke følge Baruzi (S. 417) i at finde en Efterklang i Juan de la Cruz's „apetito de Dios" af Thomas-Stedet (Summa I a IIae q. XXXI art. V) „objectum enim intellectus est quod quid est". B. oversætter „quod quid est" ved „ce qui est" i St. f. „det, som en Ting er" (Aristoteles' τὸ τί ἦν εἶναι) og lægger dermed en Art mystisk Betydning ind i det thomistiske „rei essentia", som det ikke rummer — ligesom der hermed hos Juan de la Cruz er antydet et nyplatonisk Gudsbegreb (det værende), der ikke helt er hans. Jfr. iøvrigt om hele Problemet særlig Ed. crít. I, 53: „porque ellos no recogían el apetito a solo él", I, 66, 75, 76, 78, 79 og 98—99 samt til „apetito" paa det aandeliges og overnaturliges Omraade I, 182, 183, 202, 204, 281. Navnlig Ordet „deseo" er et godt Eksempel paa den „lave" og „høje" Anvendelse af samme Glose Ed. crít. I, 208 og 108—109). Om „appetitus intellectivus", et Udtryk, der ikke anvendes af Juan, se Thomas Summa I q. LXXX art. II, Ia IIae XXXI art. IV.

[15]) Ogsaa Kapitlerne XI og XII af Subida I (S. 78—86) er i høj Grad

oplysende for Juans Asketik. Han behandler her Spørgsmaalet om Begæringerne (los apetitos) i deres Forhold til 1) den „Fuldkommenhedstilstand“, som er Betingelsen for unio mystica, og 2) selve den fundamentale „Naadestand“ (gracia). Den sidste er kun uforenelig med Dødssynder (den ortodokse Lære), selv om Naaden kan „svækkes“ alvorligt ogsaa gennem de tilgivelige. Kap. XII viser tydeligt en psykologisk gratia infusa-Betragtning modsat vor lutherske objektivt-juridiske. I Kap. XI, hvor Æmnet er Begæringernes forskellige Grad af Viljesbevidsthed, og hvor (S. 78—79) Udtrykkene „apetito voluntario“ og „apetito de la voluntad“ er brugt i Flæng om de to iøvrigt skarpt adskilte Begreber: Begæringen som hørende under Viljens Domæne og den af Viljen billigede og knæsatte Begæring — et godt Eksempel paa Juans frie Sprogbrug — er det fremfor alt Hensigten at vise, at den afgørende Hindring for Fremskridtet mod de mystiske Højder ikke ligger i de forskellige „imperfecciones“, hvoraf vi overlistes, men i den vanemæssige Afhængighed af selv de allerubetydeligste Genstande for Begæring og Foretrækken. Fabelfisken „la rémora“ som trods sin Lidenhed formaar at standse Skibets Bevægelse, naar den klæber sig til det, er Billede paa den skæbnesvangre Bundethed af Smaating, som kan blive deres afgørende Ulykke, hvem Gud havde befriet for de store Synder, men som forbitrer ham ved deres „Alliancer“ med de smaa, saa han „lader dem falde fra ondt til værre i deres Begæringer“. Kapitlet er et fremragende Stykke Sjælekundskab og hører til den asketiske Literaturs Perler. Med særlig Finhed benyttes actus-habitus-Teorien til at belyse den sjælelige Udvikling. Til Beskrivelsen af denne, endnu holdt inden for en „Naadestand“, der er bragt i Fare, kan paa luthersk Grund f. Eks. svare — med modsat psykologisk Udgangspunkt — Brorsons „Ak, min Rose visner bort“ V. 1 og 10—11.

[16]) Særlig koncist og oplysende for Trosbegrebet er Stedet Subida II Kap. VIII S. 132: „porque es tanta la semejanza que hay entre ella (Troen) y Dios que no hay otra diferencia sino ser visto Dios o creído. Porque así como Dios es infinito, así ella nos le propone infinito; y así como es trino y uno, nos le propone ella trino y uno. Y así como Dios es tiniebla para nuestro entendimiento, así ella también ciega y deslumbra nuestro entendimiento. Y así por este solo medio se manifiesta Dios al alma en Divina luz, que excede todo entendimiento“. Troens Indhold bestaar i Bestemmelser, med hvilke vor Forstand kun kan forbinde en dunkel og uklar Mening. Dermed angiver den det eneste mulige Forhold mellem Guds og vort Væsen og bliver „medio próximo“ for Unionen (jfr. Sub. II Kap. II S. 103: „(la Fe) nos dice cosas que nunca vimos ni entendimos en sí, ni en sus semejanzas, pues no la tienen. Y así de ella no tenemos luz de ciencia natural, pues a ningun sentido es proporcionado lo que nos dice ...“). Sub. III Kap. II S. 281 kaldes Troen „aquella noticia confusa, universal, pura y sencilla ...“. Sub. III Kap. VI S. 289: „cuanto el alma más presa hace en alguna aprehensión natural o sobrenatural distinta y clara, menos capacidad y disposición tiene en sí para entrar en el abismo de la Fe, donde todo lo demás se absorbe“. Udtrykket „abismo“ (smlgn. „abismal deleite“ i en Sammenhæng, der er vigtig for Forstaaelsen af Troen som skabende et nyt Bevidsthedsliv Sub. I Kap. V S. 55) viser tilbage til den tysk-nederlandske Mystik og smager dog — da Afgrunden ikke er lagt

ind i Gud — mere af Juans egen Symbolik (Nattens Univers) end af Eckeharts Forsken efter Guds Væsen: Psykologi, ikke Teosofi, selv om den ene spejler den anden. Næsten alle Momenter er samlet i en Passus som Subida Prólogo S. 31: „acaecerá que lleva Dios una alma por un altísimo camino de oscura contemplación y sequedad ...". Mørke, Tomhed, Tørhed, Intet bliver hos Juan til positive Værdier, Troens sande Kriterier; vi er i Centrum af hans „Teologi", naar det i Subida I, VI S. 59 hedder om „la nada" : „esta no resista a Su Majestad, y el apetito de criatura sí" (Slutn. udeladt i Ed. Burg.).

[17]) Juan de la Cruz indrømmer, at der kan finde Meddelen Sted til Sjælen af „verdades interiores", som ikke er lig med de guddommelige „toques" og deres „noticias", men gaar paa „cosas más bajas que Dios" (Sandsigen og Profeti). Hans Holdning til dem (Sub. II Kap. XXIV S. 239) er betegnende. Selv om man ikke er i Stand til at frigøre sig fra den indre Overbevisning, man igennem dem faar om at vide bedre Besked, „y no pueda dejar de tener aquel sentimiento de la interior pasivo, no por eso ha de dejar de creer y dar el consentimiento de la razón a lo que le dijere y mandare su maestro espiritual, aunque ser muy contrario á aquello que siente, para enderezar de esta manera el alma en Fe a la Divina union, a la cual ha de caminar el alma más creyendo que entendiendo".

[18]) Hvad angaar „Aabenbaringer", skal man ikke lade sig narre, fordi de muligvis indfinder sig. Gud kan gøre det som en nødvendig pædagogisk Foranstaltning for „Svagheden"s Skyld (Sub. II Kap. XIX S. 202: Familiefaderen, som ser, at Barnet vil have den ringere Føde, „dale de aquel con tristeza").

[19]) Det er svært at fastholde Forskellen mellem de 3 Arter af Visioner: „corporales", „imaginarias" og „espirituales". Vigtigst turde være, at de to første aabenbart hører Meditationen til og er fantasi- eller hallucinationsmæssige Objektiveringer af dens Indhold, mens den sidste Art finder Sted i Kontemplationen. Denne er jo efter Juan de la Cruz „mørk" og uden bestemte Forestillinger; derfor kommer de „aandelige Visioner" tilsyneladende saa meget sikrere ovenfra „som et Lyn" og præger sig dybt i Erindringen (fantasía) Sub. II Kap. XXII S. 229. Man bør læse Kapitlet for at faa et Indtryk af, hvor kostelige de Ting i og for sig kan være, paa hvilke der gives Afkald; thi „mucho más incita y levanta la pura Fe y desnudez á oscuras de todo eso, sin saber el alma como ni de donde le viene" (S. 231). Ikke-Viden er det højeste.

[20]) Tauler ed. Vetter S. 295 (Qui manducat meam carnem etc.): „Wan ein jeklich ding, sol es werden des es nút enist, so mus es al zemole des entwerden das es ist; sol holtz fur werden, so mus es von not seiner holtzheit entwerden. Soll du in Got gewerden, so must du din selbes entwerden". Egentlig er det Eckeharts Tanke, Juan paa det S. 58 anførte horror vacui-Sted optager.

III. MIDNATSMØRKET

Med sine Skildringer i „Noche oscura“ indleder Juan de la Cruz den nyere Tids deskriptive Psykologi, ligesom Teresa's „Vida“ aabner en hel Række af sjælelige Selvportrætter, der indbefatter saavel Madame Guyon og Pascal som Rousseau og Goethe. Atter her staar de to i hver sit Brændpunkt af en Ellipse: Teresa, der i storartet levende Umiddelbarhed giver sig selv og efterlader os et af de kosteligste menneskelige Dokumenter, alle Tider ejer; Juan de la Cruz, der i streng Tavshed lukker til for alt, hvad der er bundet til det tilfældigt subjektive, mens han med lysende Klarhed skildrer Typen og Vejen. Ikke saaledes, at individuelle Forskelle er ham uden Betydning; tværtimod viser hans Objektivitet sig netop deri, at han bestandig formaar at se ud over og tværs igennem sit eget Skema og forbinde Reglens Ubønhørlighed elastisk med Livets Mangfoldighed. Det falder ham lettere at gøre det her, hvor han forlader den noget uhaandterlige Systematik fra „Subida“ og kan gaa lige løs paa sit Iagttagelsesstof uden at skulle sprede det i saa mange Rubrikker. Opbygningen bliver klarere og Fremstillingen lettere tilgængelig. Kapitelinddelingen kombineres med en genoptagen Orientering efter Udlægning, selv om ganske vist de enkelte Afsnit af denne hist og her vokser betydeligt ud over de enkelte Paragraffer. Til Trods for saadanne systematiserende Indskud kan man sige, at „Noche oscura“s Anlæg i det hele er episk, for ikke at sige dramatisk; dets Klangfarve nærmer sig atter mere til Noche oscura-Digtets, den, vi gennem „Subida“s Definitioner kun vedblev at føle i selve Natte-Symbolets ubrudte Magt. Vi faar nu at høre, hvad den mørke Nat betyder oversat i levende Sjælehistorie, og der opruller sig for Øjet et dobbelt Billede: fra den ene Side set et vældigt Opdra-

gelsesværk med Klasser og Oprykningsprøver, streng Inddeling af Lærestoffet og metodisk Opøven af hver Elev, og fra den anden den enkelte Sjæls Baad i Magsvejr, Havsnød og Stille før Stormen, indtil den sidste Orkan er brudt løs og raser om den foran Indløbet til den endelige Havn.

Atter her begyndes med „Sansenatten". Begynderne i det aandelige Liv er fulde af Fejl og Skævheder, der ofte er saa alvorlige, at de fortjener Navn af aandelige Laster. Disse Laster — efter det sædvanlige Skema baade Hovmod, Griskhed, Vellyst, Vrede, Fraadseri, Misundelse og Kedsomhed — trives og florerer i Begyndertidens Drivhusatmosfære, da Gud lader Sjælen nære med Barnemad og Sødmælk, og deres Udbrænding finder Sted i den Nat, som bryder ind over den barnligt forvænte Sjæl, naar han midt i Sødmens og Solskinnets Tid med eet tager det hele fra den og i Stedet fylder den med Tørhed, Bitterhed og Ulyst[1]). Her er igen Anledning til at minde om, at det er i Klosterets Verden, vi befinder os. Dog synes overhovedet de Mennesker at være taget ind under Betragtningen, som ønsker under Klosterfolkenes Vejledning at leve et „tilbagetrukket Liv" i asketisk Tugt og stadig Bøn. Deres „Laster" er det, som her tages igennem med en Kenders Grundighed og Dømmekraft: Hovmod over egen Fuldkommenhed og egne „Erfaringer", Griskhed efter Opbyggelsesstof i Samtale og Læsning, vellystige Fornemmelser ved Andagt og Kommunion, Vrede over andres og Utaalmodighed med egne Fejl, Umaadelighed og blødagtig Fraadsen i fromme Følelser, Ubehag ved at se sig overgaaet af andre, lunefuld Flyen fra alvorlig Bøn, Lydighed og alt, hvori der er Kors og Anstrengelse, falsk Melankoli og anden barnagtig Egoisme i Munkeklæder[2]); han karakteriserer det alt lige fyndigt og rammende. Og ikke mindre karakteristisk end Sygdommen er Kurmetoden. Tørhed og Lede ved alle aandelige Øvelser — betegnende nok indtræder „gente recogida" tidligere i dette Stadium end de, som lever i Verden — Mørke i Sindet, Ulyst og Tomhed i Tanke- og Fantasilivet, men ingen Adspredthed eller virkelig Sløvhed; tværtimod hviler som en

[1]) Noche I Kap. VII—IX.
[2]) Kap. I—VII.

mørk Sky over Mennesket Bekymringen og Sorgen, som kommer af Bevidstheden om ikke at være Gud til Behag og tjene ham.

Paa dette sidste Mærke kan det kendes, at det virkelig er Noche del sentido, som er begyndt, og ikke almindeligt Tungsind eller Sygdom. Det er denne „Bedrøvelse efter Gud“, som gør Lidelsen til en Renselse og varsler om ny Dag. Det, der sker, er, at Gud flytter Sjælens Tyngdepunkt fra det sanselige til Aanden og borttager den lavere, kødelige Smagsevne for siden at give den højere[1]). Foreløbig føles kun Manglen af den tidligere Tilfredsstillelse, men hvis Længslen bliver i Sindet, erfaret som Bekymring og Ønske om Ensomhed og Stilhed i Tankelivet, er man paa ret Vej. Gud lader da ganske langsomt, fra først af næsten umærkeligt, en ny Vederkvægelse oprinde i Sjælen, en stille, fredfyldt Skuen, helt forskellig fra den tidligere ulutrede Følelsessvulmen. I denne Tilstand er det umuligt at „tænke diskursivt“ ɔ: operere med Fantasiforestillinger (se ovenfor S. 67—68); det, som sker, opfattes slet ikke af de lavere Kræfter, og saaledes bliver det — med individuelle Modifikationer — ved i Fremtiden[2]). Dersom nu Sjælens Fremskridt ikke hindres af den selv eller af andre, dukker den lidt efter lidt frem af denne første Nat med stor Vinding: befriet for sine første grove Forestillinger om det aandeliges Art, tugtet til Ydmyghed og Ærefrygt for Gud og fremfor alt med fornyet og lutret Længsel efter hans Samfund — „con ansias en amores inflamada“[3]). Saaledes styrket ved bedre Kendskab til sin egen Elendighed og Guds Højhed, befæstet i Dyder og paany brændende, nu af en renere Ild, gaar den fremad mod den anden og frygteligere Nat, hvori Aandens Slagger skal udrenses. Før vi imidlertid gaar over dertil, vil vi dvæle udførligere ved den sjælelige Krise, som her beskrives. Den er nemlig af afgørende Vigtighed for Juan de la Cruz's hele Teori, i hvilken den tydeligt betegner Vendingen fra Meditation til

[1]) Kap. VIII—IX.
[2]) Kap. IX—X.
[3]) Kap. XI—XIII.

Komtemplation. For ham selv har dette Punkt øjensynlig været af kapital Betydning; han vender tilbage til det ikke mindre end to Gange („Subida“ II, XI—XIII og „Llama“ III) og giver ved sin Behandling af det et Indblik i sine egne Erfaringer, der er ligesaa værdifuldt som sjældent. Subida II,XI—XIII svarer ret nøje til Noche oscura, idet her paa lignende Maade opregnes Tegn, paa hvilke Betimeligheden af at forlade Meditationsstadiet kan kendes. I „Llama“ er der Tale om mere fremskredne Etaper i Kontemplationen, hvorfra i en vis Forkortelse de tilbagelagte Afsnit ses mod den førkontemplative Tilstand som fjærnere Baggrund. Det kommer derved til at se ud, som om der var Tale om et andet og højere Stadium („Trolovelsens“ og Overgangen derfra til „Formælingens“); men enten der nu virkelig ved Indførelsen af nye Billeder er opstaaet en Uklarhed og Forskydning i Forhold til det ældre Skrift, eller Juan de la Cruz med Bevidsthed gør een samlet Epoke ud af, hvad der maatte svare til baade Noche del sentido's og del espíritu's Stadier, saa er det i hvert Fald ogsaa her Modsætningen mellem Meditation og Kontemplation, hvorom det drejer sig. Det virkelige Forhold, hvori Grunden til denne Vaklen maa søges — ogsaa i „Subida“ er det svævende, naar dette Udviklingstrin er naaet — er naturligvis, at Erfaring er eet og Skematik et andet. Som Juan da forøvrigt heller ikke forsømmer at sige, føres Sjælene forskelligt[1]), og Overgangen til Kontemplation maa hverken tænkes indenfor hans Erfaring altid at have fundet Sted med eet Slag eller nødvendigvis saa helt samtidig med Noche del sentido's Udgang, som Fremstillingen lod formode.

Vi nærer saaledes ikke Betænkelighed ved til Belysning af denne Side af „Krisen“ ogsaa at udnytte Teksterne fra „Llama“. Ganske vist bør vi indskrænke os til det Stof, der holder sig indenfor Rammen af Beskrivelsen i Noche del sentido, men da Juan de la Cruz's Modsætning til samtidige Skriftefædres Behandling af Sjælene paa disse Overgangsstadier træder særlig skarpt frem her, egner netop dette Afsnit — en Digression, som det er, fra Tankeudviklingen iøvrigt i „Llama“ — sig særlig godt til Udgangspunkt for vor Redegørelse.

[1]) Llama III S. 664, jfr. Baruzi S. 267—268.

Stykket, der er Tale om[1]), afbryder Udlægningen af den 3dje Strofe i det Digt, af hvis første Linie Skriftet har sit Navn „Llama de amor viva". Vi kommer senere til at beskæftige os med Hovedtankerne i dette Juan de la Cruz's mest udpræget mystiske Værk. Her er det nok at sige, at det i det hele bevæger sig paa den religiøse Følelses højeste Tinder, idet det beskriver, hvad der finder Sted i den mystiske Kulminationsoplevelse, der baade hos Juan og Teresa betegnes med Ordene unión (Forening) og matrimonio (Ægteskab)[2]). Fra disse Højder kaster Udlægningen imidlertid ved den 3dje Strofe et Blik tilbage mod den mystiske Vejs nu overvundne Stadier. Anledningen dertil gives ved Brugen af Udtrykket „Sindets dybe Huler" (las profundas cavernas del sentido) i Strofens 2den Linie. Om disse Sindets Dybder, som før laa i Mørke, men nu genstraaler Guddommens Lys og Varme, hedder det i Udlægningen, at de betegner de tre Sjælsevner: Erindring, Tankekraft og Vilje, og den ledende Tanke er, at disse Sjælens Hulheder gennem forudgaaende Renselse er tømte for deres jordiske Indhold og nu ved den mystiske Forening skal fyldes af og med Gud. Men paa selve dette Punkt, ved Overgangen fra det højeste af Forberedelsesstadierne til selve den fuldt teopatiske Tilstand (saa vidt denne kan indtræde i dette Liv) lurer der en Fare for Standsning eller Afsporing, og skønt baade Digt og Udlægning egentlig kun har til Opgave at beskrive den opnaaede mystiske Forenings Salighed, kan Juan de la Cruz ikke lade være at standse her for at gøre dem, der endnu er paa Vejen, opmærksomme paa Faren. Med sin sædvanlige Forkærlighed for Tredelinger lader han Sjælen trues fra tre Sider af „de tre blinde", som han kalder dem: Skriftefaderen, Djævelen og Sjælen selv; men det er i Virkeligheden kun eet og samme Tema, han varierer; det er Skriftefædrenes Praksis, der fremfor alt er i hans Tanker, saa Behandlingen af dette Punkt er afgjort Hovedsagen og har faaet Kommentaren til den ene Linie „las

[1]) Llama III § I—XVI, Ed. crít. II S. 652—667.

[2]) „Unión" omfatter baade „desposorio" og „matrimonio" og er overhovedet det omfattende Udtryk baade for de forskellige Stadier og for Tilstandens forskellige psykologiske Momenter. Men det bruges ogsaa prægnant om Topfænomenerne og Slutresultatet.

profundas cavernas del sentido“ til at svulme saaledes op, at den er nær ved at fylde en Tredjedel af det hele Skrift. Vi gør bedst i at følge Tankegangen Skridt for Skridt.

Der begyndes med et af Juan's Yndlingstemaer: Tomheden. Det er i denne Tilstand, Sjælens Evner skal befinde sig, før Gud kan begynde at fylde dem. Og det skal være en Tomhed, der føles, der kommer til Bevidsthed som en Lidelse. Af Dybden i denne Lidelse lader der sig slutte til Glæden, naar de fyldes; thi, som det hedder med en af de filosofiske Sentenser, han ofte anvender, den ene Modsætning belyser den anden[1]). Tomheden, som paa en Maade altid har været til Stede, idet de verdslige Forestillinger og Begæringer i sig selv intet er, føles imidlertid først af Sjælen selv, naar de alle er saaledes udrenset af den, at dens Opmærksomhed ikke klæber fast selv ved den mindste af dem. Thi skønt Sjæledybet er i Stand til at rumme det uendelige, ja, ikke kan lade sig fylde af nogetsomhelst andet og mindre, saa er samtidig den mindste Beskæftigelse med og Optagethed af noget ydre og menneskeligt i Stand til at indvirke saa forstyrrende, at Modtagelsen af Uendelighedsindholdet ikke kan gaa for sig. Derfor føles Sjælens uendelige Hunger efter Gud først for Alvor ved Slutningen af Renselsens og Oplysningens Stadier (der her slaas sammen), men bliver da ogsaa saa uudholdelig, at den synes at maatte sprænge Livets Ramme og hidføre Døden, hvis den skal forblive ustillet (§ 1). Denne Sjælens Tørst og Sult, som skildres for hver af de tre Sjælsevners Vedkommende under Indførelse af Skriftsprog, som delvis tilhører den almindelige mystiske Tradition, er Betingelsen for, at Længslen kan blive stillet, da den jo kommer af Kærlighedens Begær efter Gud; det ustillede Begær er Sjælens Haab (§ 2). Paa den anden Side kan det med Rette siges, at Sjælen i selve sin Længsel allerede i en vis Forstand besidder sin Gud, thi det, man elsker, ejer man. Saaledes forenes i Englenes Tilværelse den evige Længsel og den evige Mættelse i levende Harmoni. Men der gives et højere Trin, den egentlige Forening med Gud, som ligger ud over, hvad der kan naas ad den aktive Begærings Vej. Det hidtil opnaaede skildres under

[1]) § I S. 652.

Billedet af Trolovelsen. I denne har der fundet en Overenskomst Sted, og der er tilvejebragt Enhed mellem de to Parters Vilje (Udtrykkene er her paa den menneskelige Side „voluntad“, paa den guddommelige „gracia“); der finder Besøg Sted af den vordende Brudgom hos den udvalgte; han skænker hende Gaver; men det er endnu ikke Bryllupsglæden eller den ægteskabelige Forenings varige og fuldt reelle Lykke, her er Tale om. Alt, hvad der kan naas ad Viljens — man fristes til at oversætte: Løftets — Vej, er opnaaet i denne Tilstand, og dog er den kun endnu et Forberedelsens Trin, det sidste, men et, som ikke kan ignoreres eller overspringes, hvis den fulde Forening overhovedet skal komme i Stand. I dette Trolovelsens Stadium udfører Gud selv det afsluttende Arbejde, lægger saa at sige sidste Haand paa Fuldkommengørelsens Værk, idet han ved usigelig fine og ædle „Salvinger“ bereder Sjælen til Brudekamret. Disse Salvinger føles af Sjælen som ubeskrivelig inderlig Ansporing og Forstærkelse af dens Gudslængsel (§ 3). Paa dette Sted er det nu, at Juan de la Cruz indfletter sin Advarsel mod Fejlgreb i Vejledningen af saadanne Sjæle (§ 4 ff.).

Det er ikke mod en Overspringelse af det sidste Forberedelsens Stadium, Advarslen er rettet; den gælder tværtimod en Standsning og Drejen af foran det, foranlediget ved manglende Forstaaelse af selve dette Trins Nødvendighed og særlige Art. Denne Mangel bunder i svigtende Erfaring hos Skriftefaderen, der tror at skulle drive ogsaa højere udviklede Sjæle, betroede til hans Omsorg, frem ad de sædvanlige Veje (§ 4). Den sædvanlige Vej for Sjælesorgen er den, ad hvilken det store Flertal føres, de, hvem Juan de la Cruz kalder „Begynderne“ (los principiantes), nemlig *Meditationens* eller den diskursive Tankes Vej. Ved Ordet diskursiv maa man vogte sig for at forstaa, hvad man nutildags er tilbøjelig til at lade Ordet betyde: logisk opbyggende, dialektisk. Der menes noget mere primitivt, usystematisk, en løstbygget, fantasibaaret Tænkning i Enkeltbegreber, som vel kan stilles op imod hinanden, kombineres og udledes af hinanden, men dog egentlig blot kendetegnes derved, at de bærer det sanselige Billedes Præg.

Juan de la Cruz gentager her Mystikens sædvanlige Fordring

om Frigørelse fra „Former og Billeder“, en Fordring nedarvet fra Nyplatonismen og karakteristisk for, hvad der gennem hele den senere Middelalder menes med Forskellen mellem Meditation og Kontemplation. Det er Meditationen, som betjener sig af Billeder; den er m. a. O. ikke først og fremmest Dialektik, men en from Fantasivirksomhed. Heri ligger forøvrigt — efter Baruzi S. 384 f. — en Forskel mellem Victorinerne og den senmiddelalderlige Opbyggelsesliteratur. Mens endnu baade Hugo og Richard af Sct. Victor udtrykkeligt skildrer Meditationen som en dialektisk Undersøgelse — den samme, som ogsaa Bernard, trods al Affektivitet, anbefaler — bestaar den udgaaende Middelalders Meditation ikke i nogen Art af filosofisk Anskuen af Tilværelsen, men i fromme Betragtningsøvelser over det i Kirkelæren og den hellige Historie givne Stof — de Øvelser, som netop i Spanien ved Middelalderens Slutning bringes i et fast pædagogisk System af Iñigo Loyola. Svarende til Tankevirksomhedens primitivere Karakter bliver da ogsaa den Frigørelse derfra, som sker i Kontemplationen, en Frigørelse forskellig fra den, vi f.Eks. lærer at kende hos Augustin, og som systematisk indordnet fremtræder hos Thomas. Der sker ingen Sublimering af et modnet Helhedssyn, hvorved Tanken fastholdes i Beskuen af et vundet Resultat; der sker sædvanlig blot, hvad man kunde kalde en mere afgjort Sammendragning af Opmærksomheden om et bestemt Tankekompleks, som der saa dvæles ved med mere eller mindre stærk og fordybet Følelse. Det intellektuelle Element giver helt Plads for det emotionelle, der allerede var til Stede i Meditationen, og Grænsen mellem Meditation og Kontemplation tenderer mod at udviskes. Saaledes allerede hos Bernard selv, for ikke at tale om Franciskanerne, og endnu hos Thomas a Kempis[1]). (Se Note 1 S. 156—157).

Højmiddelalderens Mystik er baaret frem af den cluniacensisk-cisterciensiske og senere af den franciskanske Fromhedsbølge og knytter sig nær til Tanken om den lidende Kristus. Den gør ikke rigtig Alvor af Skillelinien mellem Dvælen ved tydeligt objektiverede Forestillinger og en derfra væsensforskellig Op-

[1]) „De Imitatione Christi“ II Kap. I, 4.

given af al Tankebevægelse og Hensynken i Foreningen med det guddommelige. Areopagitens Skema har den erstattet med mere bibelsklydende Bestemmelser, hvorigennem Kontemplationen i Virkeligheden bevarer Meditationens Tankeindhold. Der mangler en filosofisk eller psykologisk Teori til Erstatning for den platoniske. Først det 14de Aarhundrede ser i den spekulative rhinske Mystik en ny selvstændig Strømning opstaa, der atter faar Tilløb fra nyplatonisk Kilde. Denne Mystik flytter Tyngdepunktet afgørende over til Kontemplationen, og fra nu af synker Meditationen i Kurs og i Værdi („Billeder“). Den ideligt gentagne Forkyndelse af Løsrevetheden (Abgeschiedenheit) og Nedsænkelsen i den guddommelige Afgrund betegner en virkelig Spinden videre paa Traaden fra Dionysios, og der er ingen Tvivl om, at den Art af Religiøsitet, som møder os i det 14de Aarh.'s tyske Mystik, er dybt beslægtet med den nyplatoniske, især i sin stærke Følelse af Guddomsvæsenets Inkommensurabilitet med al menneskelig Tanke. Men selve Spørgsmaalet, *hvorledes* det fromme Sind stiger fra Overvejelse og Eftertanke gennem indre Stilhed til Forening og Beskuelse, er jo først og fremmest et psykologisk, og dermed er den Eckehart-Taulerske Skole forhindret i at løse det. Dens Psykologi er nemlig ligesaa summarisk, som dens Spekulation er djærv. Kontemplationen breder sig i Virkeligheden ud over hele Meditationens Omraade, og Helheden undgaar derved ikke, trods al Kærnefuldhed i Sprog og Tanke, at blive noget stillestaaende; selv en Taulers Prædikener forekommer, netop set fra den praktiske Paræneses Synspunkt, lovlig monotone. Fra denne Monotoni vilde kun en *metodisk Analyse af Kontemplationen* kunne befri. Hvad mere er: selve Mesterens Beskrivelse af Kontemplationens Højdepunkt, Mødet mellem Gud og Sjælens „øverste Kraft“, lider under det spekulative Elements Overvægt. Eckehart har trods al Løsrivelse fra „Billederne“ ikke kunnet bekvemme sig til at lade sin egen Tanke tilbage, før han begav sig ind i den guddommelige Ikke-Viden; han ved i Virkeligheden, hvad han skal finde derinde i Mørket, nemlig sig selv. Dermed har han føjet et nyt, teosofisk Led til Areopagitens Tankerække, men ikke egentlig virkeliggjort hans Program.

Det har vel overhovedet ingen for Alvor prøvet paa før Juan de la Cruz, til hvis Forstaaelse af Overgangen mellem Meditation og Kontemplation vi nu vender tilbage. Vi skal faa at se, at han ikke viger tilbage for at tage Programmets yderste Konsekvenser.

I Subida II Kap. XI (S. 146) giver Juan de la Cruz et Par oplysende Eksempler paa, hvad han og hans Tid har forstaaet ved Meditation. Baruzi (S. 392 f.) paapeger rigtigt disse Betragtningers tankemæssigt primitive Karakter (Gud siddende med stor Herlighed paa en Trone, Kristus ved Søjlen) og føjer dertil en træffende Paavisning af, hvor let Spil der hermed er givet den, som ønsker at føre Sjælen ud over et Stadium, der beherskes af saa tarvelig og usammenhængende en Tankevirksomhed. At den systematisk drevne kristelige Betragtning efter Victorinerne var ledet ind i dette Spor, belyser paa tankevækkende Maade Adskillelsen paa kirkelig Grund mellem Tro og Viden, en Adskillelse, hvis Indtræden heller ikke den spanske Mystik var i Stand til at opholde. Kun en af to Ting havde givet Mulighed for at komme ud over den Sterilitet, hvortil den kristelige Tanke var naaet, og som gennem den ignatianske Disciplin bragtes til Krystallisationspunktet: en ny religionsfilosofisk Anstrengelse, der havde ført til Fornyelse af de førmystiske Stadiers Tankeprocesser, eller en virtuel Overspringen af disse Stadier med ny Fordybelse i den mystiske Kontemplation. Det første har Juan de la Cruz ikke formaaet; det havde kun „et endnu større Geni“ kunnet gøre (Baruzi), og vi havde da i Stedet for Juan de la Cruz's Indsats faaet et Forsøg af helt anden Art, der utvivlsomt havde medført det aabne Brud med Autoriteten, han har undgaaet. Det synes, som om der hos Teresa findes Tilløb til en tredje Fremgangsmaade. Hun forkaster i alt Fald ikke Meditationen med den samme Bestemthed som han, men anbefaler, naar den er ved at gaa i Staa, en stilfærdig Venten paa fornyet Impuls (Vida XIII S. 100), selv om hun i „oración de quietud“ kan føle sig paa tilsvarende Maade forstyrret af Forstandens planløse Flagren omkring. I hendes Udtryk paa dette Sted (el entendimiento que es un moledor) ser Baruzi[1]) Spor af en lignende Irritation

[1]) S. 395.

overfor en lavtliggende Funktion af den religiøse Tanke som den, der er saa tydelig hos Juan de la Cruz. Sikkert er imidlertid, at det hverken hos ham eller hende er det Moment, *vi* er tilbøjelige til at støde os paa — det ufilosofiske — der gør Meditationens Vej ubrugelig, men det *irreligiøse*, selve den billeddannende Tankes „bajo modo de trato con Dios"[1]). Og mens denne Tendens hos Teresa aldrig naar til fuld Modenhed, men tværtimod til det sidste krydses af hendes stærkt plastiske Fantasi, saa hun kommer til at frembyde et under denne Synsvinkel set lavere og langt mindre homogent Billede — dets sjæleligt robustere Præg ufortalt — saa er Juan de la Cruz's personlige Uvilje mod Meditationen en Kendsgerning, der al hans Pædagogik til Trods lyser frem af hver Side, han har skrevet. Også dette fremhæves af Baruzi, som med god Grund opstiller det Spørgsmaal, om han overhovedet kan tænkes i sin egen Udvikling at have gennemløbet den Meditationsperiode, han saa øjensynlig regner for den kristne Livsgangs Barnestadium. Vi maa jo under hele Gennemgangen af hans Stadierække holde os for Øje, at han fremfor alt giver sig selv som Iagttager af *andres* Sjæleliv og kun paa de højeste Tinder lader forstaa, at det er her, han selv vandrer. Teresa taler om, at nogle Sjæle kommer hurtigere ind i Kontemplationen, fordi de mangler Evne til at meditere diskursivt (Vida IV S. 23—24), men at deres Vej er meget besværlig og pinefuld. Hertil svarer paa mærkelig Maade et Sted hos Juan de la Cruz selv. Subida II Kap. XIII S. 154 hedder det, at nogle Sjæle næsten helt kan overspringe Meditationsstadiet, fordi deres Betragtning lige fra Begyndelsen er af en saadan Art, at hver enkelt Akt medfører en „noticia amorosa de Dios". Saaledes opstaar der hurtigt i Sjælen en „habito", der muliggør Overgangen til Kontemplationen; denne er jo nemlig betinget af, at „Meditationens Aand" er trængt ind i Sjælens Væsen. Det kunde nok tænkes, at Juan de la Cruz her bl. a. har ment sig selv. I alt Fald har Meditationstrinet næppe interesseret ham meget. Det har — med tilhørende „sansebestemt" Følemaade — sin faste Plads ved Begyndelsen af hans Skema; men de Anvisninger, han

[1]) Subida Pról. S. 30.

giver, er rigtignok allerede her af ganske samme negativt afskallende Art som paa de højere Trin. Han begynder helt fra neden med sin Nægten og Bortkasten, saa i Virkeligheden gælder det samme om ham, som før blev sagt om Rhinlænderne: at Meditationen forsvinder under Kontemplationen. Juan de la Cruz's Meditationslære er egentlig kun en Lære om, hvordan man skal give Slip paa Meditationen. Forskellen fra Eckehart er, at det ikke er en teosofisk-spekulativ, men en begrebsløs-kvietistisk Kontemplation, han sætter i Stedet. Ogsaa Spekulationens Udvej fra den banale Opbyggelighed var ham spærret, og det bør tilføjes, at selv om det Forstandens Offer, han bringer, havde været ulige værdifuldere — hvis han nemlig havde været indviet i højere Former for Tænkning — var Offeret uden Tvivl blevet bragt i samme Udstrækning. Til enhver Tid var han blevet en Apostel for det religiøse Livs irrationale Selvstændighed.

Men unægtelig viser Ordvalget baade her og andetsteds, at Forskellen mellem Meditation og Kontemplation for Juan de la Cruz fremfor alt er en Forskel i *Følelseskvalitet*. Saaledes straks i Sammenhængen her, hvor der (§ V) tales om Meditationen som en Tankeproces, hvorved der uddrages Sødme og sanseligt Behag af aandelige Ting. Overfor en saadan Meditation bliver Opgaven for Juan de la Cruz simpelthen en Fortsættelse af den mystisk-asketiske Renselse, hvorom Subida og Noche oscura handler, og som skal føres til Bunds, saaledes at enhver Beskæftigelse med „Enkeltbegreber og Billeder" ophører og Gud faar Lov til at føre Sjælen ind i „den *tørre* Kontemplation"[1]). Det er altsaa de aandelige Lystfølelser af lavere, menneskelig Art, hvis „Rødder" selv paa dette fremskredne Stadium sidder fast i Sjælen[2]), og som er uadskilleligt forbundet med enhver Art af aktiv Tilegnelse af det kristelige Trosindhold, der nu endelig skal helt og fuldt tilbagetrænges og dødes. Det er Fordringen, som stilles af Juan de la Cruz paa ethvert Punkt af Sjælens Udvikling, og som i dette næsthøjeste af Stadierne gør ham til den konsekvente Fuld-

[1]) Baade her og i „Noche" er „contemplación" og „sequedad" tæt forbundne.

[2]) Noche II Kap. II S. 53.

fører af det dionysiske Program, selv om kun lidet tyder paa direkte Afhængighed af Areopagitens Formuleringer. Paa al Lyst og Trøst, som for det fromme Sind sædvanlig er forbundet med Betragtningen af Troens Sandheder, kastes her Vrag. At Afkaldet sker for en højere og dybere Nydelses Skyld, gør det ikke mindre højtideligt, thi Vejen til at opnaa denne er saa trang og saa farlig, at der skal mere end almindeligt Mod til for at slaa ind paa den.

Men det forsøges altsaa. Der skal gøres rent Bord med al indre Aktivitet, al Søgen efter at frembringe Lyst, Sødme og Begejstring; Sjælen skal „vænnes fra", som det hedder med en ogsaa andetsteds anvendt Allusion til Jes. 28,9[1]). Eller rettere: Gud er den, som selv opøver Sjælen i at give Slip paa alt dette; man skal blot lade ham arbejde uhindret og ikke sætte sig imod den Retning, han giver den aandelige Udvikling, saa vil den af sig selv føre til, at Tankearbejdet gaar i Staa og erstattes med en vis almindelig „kærlighedsfyldt Kundskab", Gud lader oprinde i Sjælen. Men er denne „noticia amorosa" da ikke alligevel en Fortsættelse af de Bevægelser i Fantasi- og Følelseslivet, som skulde bringes til Ophør? Nej, lyder Svaret, thi den er ganske vag og ubestemt og fortjener ikke Navn af virkelig Erkendelse saa lidt som af Viljesytring; ja, selv som Følelse betragtet er det en rudimentær og atrofisk Ting, der lades tilbage i Sindet, idet det udtrykkelig siges, at selv den „advertencia amorosa", som fra Sjælens Side svarer til den af Gud givne „noticia amorosa", paa Tilstandens Højdepunkt forsvinder og under ingen Omstændigheder skal frembringes ad Viljens Vej. Saaledes skal alt det, vi kalder Sjælens Liv i højere Forstand — thi de lavere Drifter og Tanker er længst udbrændt og dødet — dysses fuldkommen til Ro, saa den absolute Stilhed og Tomhed hersker. I denne Stilhed og Tomhed vil Gud skjult og i Fred udgyde sin Visdom — den Visdommens Gave, som ogsaa efter Thomas er Forudsætningen for Kontemplationen og for den fulde Forening med Gud[2]) — thi kun den er i Stand til at modtage Gaven, der har bragt sig i Overensstem-

[1]) Jfr. Noche I Kap. XII S. 41, Subida II Kap. XVII S. 139.
[2]) Sent. III dist. 35 q. 2 a. 1 sol. 3.

melse med dens Art[1]). Enhver Tanke, ethvert Forsøg paa Selvvirksomhed fra Sjælens Side vil forstyrre den absolute Ensomhedens Ro, i hvilken Sjælen ene kan høre Guds Røst og modtage hans Renselses Tugt og hans Samfunds overjordiske Sødme (§ V—VII).

Det er med en ganske egen og mægtigt indtrængende Veltalenhed, Juan de la Cruz gør Rede for dette Forventningens højtidelige Øjeblik i Sjælen. Han er utrættelig i at variere sit Tema; hans Stil breder sig og svulmer til høj og billedrig Patos eller skærpes til aandfuldt tilspidsede Metaforer som den andetsteds gengivne om Sjælen, der skal føres ud imod Forjættelsens Land, bort fra Ægyptens Trællearbejde: til Frihed og hellig Lediggang kalder Gud den ud i Ørkenen, klædt i Festdragt, men tømt for Sanselivets Rigdomme.

Og som i et Brændpunkt samler hele dette glødende Defensorat for „Negationens sjælelige Midtsamling" sig i Klagen og Anklagen, hvortil Skriftefædrenes Uforstand giver ham Anledning: deres grove Haand forstyrrer Helligaandens fine Kunstværk, idet de i misforstaaet Iver jager Sjælene frem eller rettere tilbage til de lavere Sindsrørelser, som hindrer den ædle Salves Udgydelse. Saa meget større bliver Ulykken, som hverken den selv eller det, der fremkaldte den, træder klart frem for Dagens Lys, men især dog, fordi det netop er de bedste Sjæle, der paa denne Maade forkvakles, et langt større Tab, end om mange af de mindre værdifulde skulde gaa til Grunde!

Hvori bestaar da de Misgreb fra Sjælesorgens Side, der i saa høj en Grad vækker hans Indignation? Lad os igen høre hans egne Ord (i § VIII): „Thi hvor ofte er ikke Gud i Færd med at udgyde en saare fin Salving i den beskuende Sjæl af kærligheds-, stilheds-, fred- og ensomhedsfyldt Kundskab, fjærn fra den jordiske Tanke og alt, hvad den kan fatte, saa at Sjælen hverken kan meditere eller tænke paa nogen Ting eller finde Smag i hverken himmelsk eller jordisk, fordi Gud helt optager den med hin hellige Afsondring og Indvielse og lader den ønske blot at være ledig og i Ensomhed, og saa kommer en Skrifte-

[1]) Med en Ombøjning af den (ogsaa thomistiske) Sentens (S. 656—657) Ctr. Gent. II, 74 ad Adhuc: „Quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis".

fader, som ikke kan andet end hamre og hugge som en Grovsmed[1]) med Sjælekræfterne, og fordi han selv ikke har lært andet end det og ikke er naaet videre end til Meditationen, siger han: hold op med den Stillestaaen, som kun er Lediggang og Tidsspilde; tag fat og mediter, og lad der ske noget i Sjælen; du maa selv gøre, hvad du formaar; alt det andet er Sværmeri og Taabelighed! . . .“

Der fortsættes med Bebrejdelser mod Skriftefaderen for ikke at forstaa, at Tiden til Betragtninger og aktiv Tænkning er endt for disse Sjæle, saa det, han fremkalder, bliver en Tilbagevenden til et allerede forladt Stadium, noget, der ikke blot er latterligt, men i høj Grad skadeligt, idet den forventningsfyldte Tavshed, hvori de skulde beredes til Guds Tale og Værk i dem, forstyrres og den aandelige Samling forhindres. Thi i Meditationen virkes der med Naturens Midler, men naar den er sluttet, tager det overnaturlige Arbejde sin Begyndelse. Skriftefaderen skal her vide, at ikke han, men den Helligaand er Værkmesteren; hans Sag er blot at berede Sjælene, og mærker han, at den Vej, de føres ad, er ham for høj, skal han trække sig tilbage og lade dem have den Ro og Ensomhed, de behøver, saa de er fri og ikke bundne af noget enkelt Begreb eller nogen Begæring, den være sig nok saa aandelig.

Thi det, det gælder om at frembringe paa dette Udviklingstrin, er den hellige Tomhed, den Fornægtelse af alt skabt, den Aandens Fattigdom, som er Juan de la Cruz's bestandig gentagne Løsen. Matth. V, 3 skal nemlig ogsaa forstaas om det aandelige Løsøre, der kan findes i Sjælen, aandeligt i egentlig Forstand af det, der er hævet over timelig Begæring: alt, hvad der er i Sjælen, selv det tilsyneladende ædleste og højeste, skal tømmes ud, for at Gud kan meddele sig. Naar denne Udtømning har fundet Sted, er det umuligt, at Gud ikke drager ind. „Det er mere umuligt, end at Solen ikke skulde straale ind i et tomt og aabent Rum; thi som Solen staar op hver Dag og skinner ind i dit Hus, hvis du blot giver den Adgang ved at tage Vinduesskodden fra, saaledes vil den Gud, som vaager over

[1]) Jfr. Tauler (Vetter) 265: „. . .alle die anderen die übent si mit herten wisen und worten und hamerslegen“.

Israel og hverken sover eller blunder, drage ind i den tomme Sjæl og fylde den med Guddomsherlighed" (S. 660).

Vi staar med disse indholdsvægtige Udtryk, der i saa høj Grad minder om Eckehart, ved Kærnen i Juan de la Cruz's mystiske Forkyndelse.

Men med det samme staar vi ogsaa overfor en Række af Spørgsmaalstegn. Netop naar Juan de la Cruz skal være Psykologen, er de ikke til at komme udenom. Hvad er det for en sjælelig Tilstand, der betegnes ved Udtryk som „ociosidad", „soledad" o. s. v. — den store Tomhed, der dog ikke synes ganske tom, da den stadig rummer Længsel? I hvilket Forhold staar de „noticias", der paa dette Trin modtages, til Sjælens normale Funktioner? Og hvorledes er selve det nye Liv at forstaa, som har udfyldt Tomrummet?

Vi har længe været klare over, at Juan de la Cruz ikke betegner de to forskellige Arter Funktioner, han tillægger det uigenfødte Sjæleliv, ved Substantiver, men ved Adjektiver. Men øjensynlig er det ikke anderledes med det nye Liv, der nu er opstaaet, Livet fremgaaet af „esencia"s Forening med Gud. Her genfindes ganske de samme „potencias" som før; kun paastaas det, at de er guddommeliggjorte[1]).

Ja, ogsaa „la parte sensitiva" kaldes „ya rendida al espíritu" (S. 588). Det hedder Subida III Kap. I S. 274, at Gud ligefrem substituerer sig selv for Sjælekræfterne, saa deres Virken udgaar fra ham.

Om entendimiento hedder det (§ IX), at den „va caminando al sumo bien sobrenatural", og voluntad anvendes i Flæng indenfor de to Sfærer. Selv den Evne, der indtager den laveste Plads indenfor hans psykologiske Tredeling, memoria, optræder forklaret (Cántico S. 593) og fyldt med et højere Indhold.

Forstanden og Fantasien er virkelig ophørt at fungere, men Gud virker paa overnaturlig Maade, „hvad der skal til"[2]). Forøvrigt bliver det ikke klart, hvorledes det da skal forstaas, at t. Eks. memoria (jfr. Citatet ovenfor) selv fungerer, omend fyldt med nyt Indhold. Det fik endda være; hvad vi maa

[1]) Se Note 3 S. 158.
[2]) Subida III Kap. I S. 274.

spørge efter, er hverken dette eller den metafysiske Forklaring af Sagen, som gives i rigeligt Maal, men den psykologiske Udredning: hvorledes mærkes det nye Liv i Sjælen, hvilke er dets indre og ydre Symptomer? Skal vi tænke os, at denne Udredning er, hvad vi er gaaet glip af, ved at Løftet, Juan de la Cruz giver Subida III S. 277 om i „Noche pasiva" at forklare Deifikationstilstanden, ikke er blevet holdt? Eller staar vi blot overfor en ganske løst og springvis tænkende Opbyggelsesforfatter, hvis Mening det er at sige, at der paa en eller anden Maade er mere end en Gradsforskel mellem „genfødt" og „uigenfødt" Sjæleliv? Skulde der slet intet være, som tyder paa, at Juan de la Cruz har søgt at gøre sig klart, hvorledes selv det mest indadvendte og i sine Ytringsformer stærkest reducerede Bevidsthedsliv overhovedet kan bestaa, efter at alle dets konstituerende Funktioner er ophørt? Eller er dette Ophør virkelig komplet; er det alvorligt ment? Tanken er i saa Fald den, at først maa det samlede Bevidsthedsliv tilintetgøres eller dog dysses i fuldkommen Søvn; dernæst, i denne Bedøvelsestilstand, bliver Sjælen, der tænkes som metafysisk eksisterende uafhængigt af sine Evners Funktion, Genstand for en guddommelig Indvirkning, og endelig genopstaar som Følge af nævnte Indvirkning alle dens Kræfter i deificeret, ja transcendent Skikkelse: en ny, guddommelig Sjæleindividualitet har afløst den gamle. Er dette Juan de la Cruz's Mening, kan der ingen Tvivl være om, at han er Kvietismens Fader, og det er ikke til at se, hvad der principielt skiller ham fra Orientens Hesychiaster.

Det første Indtryk af Tendensen i den i „Llama" indføjede Polemik gaar unægtelig i denne Retning. Det ligefrem regner med Forsikringer om, at „las cavernas" skal tømmes: Forstanden for Tanker, Fantasien for Billeder, Viljen for Følelser, Begæringer og aandelige Smagsfornemmelser af enhver Art. Der mangler da heller ikke Udtryk for Bedøvelse og negativ Ekstase, hvori Bevidsthedslivet synes ganske at maatte udslettes. Vil man ikke just presse det allegoriske Udtryk fra Højsangen, at den Elskedes Søvn ikke maa forstyrres, saa tales der andetsteds direkte om Tilintetgørelse af de naturlige „operaciones"[1]), lige-

[1]) Subida III Kap. I S. 270 — altsaa dog ikke af „potencias" selv.

som det ikke maa glemmes, at selve den „advertencia amorosa", som var det eneste, der fik Lov at blive tilbage, ligefrem fordres opgivet[1]), naar Gud vil hensætte Sjælen i den fuldkomne Ro, Ensomhed og Ledighed fra alle Begreber, *naturlige som overnaturlige*. Sikkert maa det indrømmes, at ud fra Juan de la Cruz's psykologiske Forudsætninger var det umuligt klarere og skarpere at faa udtrykt den fulde Ophævelse af Sjælens Selvbevidsthed. Ganske vist findes der i de samme Kapitler, vi her beskæftiger os med, en Række af Steder, hvor han giver sig Tid til fuldere at udtrykke, hvad han mener med Bevidsthedsindholdets Negering. Han bruger her Udtryk som „noticias" eller „cosas *distintas*", „inteligencias *particulares*", „actos discursivos" o. lign. Det synes, som om Tanken, der ligger bagved, snarere har at gøre med en passiv Hengivelse til *Totaliteten*, modsat den aktive Tilegnelse af Enkeltbegreber, hvori Meditationen bestaar, end med en bogstavligt forstaaet Udslukkelse af Bevidstheden. Her turde Udtrykket „ajenación" være af Vigtighed, da det netop forudsætter en ganske levende Selvfølelse, som viser sig i, at der fra den mod Yderverdenen rettede Bevidsthed faldes tilbage paa en dybere sjælelig Virkelighed[2]). Men hvad kan det være for en Virkelighed, naar Juan de la Cruz selv har slaaet fast, at Sjælen normalt intet Indhold kan modtage uden gennem Sanserne? Gud er endnu ikke kommet ind; alt andet er kastet ud; hvad er da tilbage?

„Thi intet af dette var Gud, for Gud kan ikke rummes i det optagne Hjærte". De to Grunde til den store Tømningsproces, som her sammenstilles, belyser klart, at vi har at gøre med en Mand, hvis hele Indstilling er religiøst centripetal, og som

[1]) § VI S. 657.

[2]) Her fremtræder med største Klarhed Forskellen fra Eckeharts Metode. Eckehart lader nemlig med Spekulationens abstrakte Samtidighed Sjælen umiddelbart nedsynke i Guddommens Øde; Juan de la Cruz gaar erfaringsmæssigt frem og lader Tomheden staa som det, den er, indtil den konkrete Oplevelse indtræder og Gud selv oprinder i Sjælen. Det er en stor Forskel. Her skildres en Begivenhed, hist en Tankebevægelse. Det ene Sted handles, det andet spekuleres der. Og selv om Overensstemmelsen strækker sig saa vidt, at begge paastaar, Gud nødvendigvis *maa* meddele sig til det udtømte Sind, saa drager kun Juan de la Cruz den psykologiske Konsekvens af Paastanden.

foretager Bevægelsen med saa stor Energi og Afgjorthed, at Vejret er ved at forgaa os. Spørgsmaalet er, om det ogsaa forgaar ham selv. Det kommer an paa, om han paa det Punkt af Sejladsen, hvor han har opgivet ethvert Mærke at styre efter, giver sig til at drive i Blinde, eller om han trods alt har et Kompas i Behold etsteds. Alternativet synes uundgaaeligt: *enten* er der ikke mere at skelne i hans mystiske Sjælenat, thi en Totalitet uden Spor af Enkeltforestillinger synes lig det store Nul; *eller* han reserverer sig alligevel et eller andet begrebsmæssigt Holdepunkt, og i saa Fald ser man ikke den *principielle* Forskel mellem ham og dem, han polemiserer imod. Det bliver praktiske Gradsnuancer, der skiller; teoretisk kan Systemet ikke figurere som originalt.

Hermed ledes vi over til det næste, der maa undersøges: den tvetydige Brug af Ordet „noticia“. Det hedder nemlig, at efter at alle „noticias distintas“ el. „particulares“ er udrenset og opgivne, saa begynder Gud at meddele en saakaldt „noticia amorosa“[1]). Her kan vi ikke slaa os til Taals med blot i Almindelighed at tale om en naturlig og en overnaturlig Udgave af samme Begreb; vi staar jo ved selve Tomrummet, der skulde skille naturligt fra overnaturligt, og hvori der nu synes at blive anbragt et Noget, som fordrer „naturlig“ Basis. Thi hvorledes er det muligt, at Sjælen modtager „noticias“, uden at Modtageapparatet fungerer? En eller anden Art af erkendende Virksomhed maa dog foregaa, hvor overnaturlig dens Genstand saa end er! Er Juan de la Cruz's Mening med hele den tilsyneladende saa storartet konsekvente Negation blot den samme som saa mange andre Mystikeres: at Sjælen skal opgive alle andre Genstande for sin Tanke og kun koncentrere sig om det religiøse Forhold? Foresvæver blot den tyske Mystiks Formuleringer ham, dens Nedsynken i den guddommelige Afgrund? Hvad bliver der i saa Fald af Realitet i de mange stærke Udtryk

[1]) S. 656, synonymt med „sabiduría“, m. Tilføjelsen „sin especificación de actos“. Den er Genstand for udførlig Omtale Subida II Kap. XII: gennem alle Faser i Udviklingen fra Meditation til Kontemplation er Løsnet: noticia *general* for *particular*.

for Opgivelsen af *alle* Begreber, selv de allerhøjeste og inderligste Tanker om Gud? For det maa dog have været Meningen, og det er umuligt at tiltro ham en Grad af banal Konfusion, der er saa lidet stemmende med hans gennemtrængende Tanke og præcise Udtryksmaade, som den ellers viser sig netop i dette Afsnit. Eller betyder det hele, at han og enhver anden er nødt til at strande under det haabløse Forsøg paa at navigere sig frem mellem to Slags Bevidsthed i samme Hjærne? Hvis saa var, havde han da mon ikke været Mand for at indrømme det og lade være at fremsætte en Paastand, som han vidste i næste Øjeblik maatte tages tilbage? — Maaske disse Spørgsmaal kan tage sig en Smule retoriske ud; de er imidlertid nødvendige, dersom der skal ydes Juan de la Cruz Retfærdighed. Kun ved selv at spørge saaledes bliver vi nemlig opmærksomme paa, at han i Virkeligheden uden i vor Forstand at se Problemet dog paa sin Maade har løst det — og paa den eneste mulige. Ser vi nemlig logisk paa Spørgsmaalet, er det uløseligt, og Juan de la Cruz's Fordring er faktisk ogsaa umulig som Teori; men den er netop heller ikke Teori; den er Nedslag af Oplevelser og bærer det oplevedes irrationelle Virkelighedspræg. Den teresianske Mystiks Ejendommelighed overfor baade den tyske og anden tidligere viser sig her paa det klareste deri, at mens de ældre enten simpelthen uden sjæleligt Perspektiv postulerer eller profetisk vidner eller — som Eckeharts Skole — opstiller spekulative Teorier, saa optræder her for første Gang en virkelig *psykologisk induktiv Metode*. Ogsaa her er Sagen den, at Juan de la Cruz gennem hele den Opstilling, vi behandler, egentlig slet ikke *fordrer*, men *beskriver*. Skridt for Skridt er det *Erfaringer*, der gøres Rede for, og det sker paa en saadan Maade, at intet Led overspringes; Billedet af baade Oplevelse og Tydning bliver eminent klart. Lad os betragte Teksterne.

„Du (Skriftefaderen) vil sige, at hvis Forstanden ikke opfatter noget bestemt, vil Følelsen (la voluntad) være uden Genstand (ociosa) og ikke kunne elske, noget, der altid bør undgaas ..... Det er sandt nok, navnlig i, hvad der angaar Sjælens naturlige Virksomhed; der kan Viljen ikke elske andet end, hvad Forstanden tydeligt opfatter. Men i den Kon-

templation, vi nu skal tale om, hvorved Gud selv udgyder sig i Sjælen, behøves der ingen tydelige Begreber (not. distinta), ej heller at Sjælen udfører Erkendelsesakter, thi Gud meddeler den i een og samme Akt baade Lys og Varme, og det er den overnaturlige kærlighedsfyldte Erkendelse, hvorom vi kan sige, at den er som et varmegivende Lys . . . ; og *den* er forvirret og dunkel for Forstanden, fordi den er en kontemplativ Erkendelse, hvilken, som Sct. Dionysius siger, er for Forstanden som en Straale af Mørke; derfor forholder Kærligheden sig her indenfor Viljens Omraade som Begrebsopfattelsen indenfor Forstandens. Thi ligesom i denne den Kundskab, Gud lader flyde ind i den, er almindelig og dunkel, uden bestemt begrebsmæssig Distinktion, saadan elsker ogsaa Viljen i Almindelighed, uden tydeligt at knytte sig til nogetsomhelst forstaaet" (§ X)[1].

Her og flere andre Steder giver Juan dette Svar paa vort Spørgsmaal: Bevidsthedslivet ophører forsaavidt, som alle *tydelige* Holdepunkter forsvinder. Tilbage bliver, hvad vi vilde kalde en vag, ubestemt (men ikke derfor svag) Følelse, en Stemning, en Tendens. Sjælen hensættes i en Tilstand af hvilende, taaget Forventning, og i denne Tilstand opleves det, at et nyt Element rører sig, men ogsaa dette paa dunkel, uklar Maade, som naar Barnet halvvaagent føler sig ved sin Moders Bryst. „Noticia" skulde med andre Ord i denne Forbindelse snarest oversættes ved „Fornemmelse paa Bevidsthedens Tærskel".

I det følgende søger Juan de la Cruz skarpere at kendetegne Tilstanden ved at opstille den Paastand, at Gud i Kontemplationen er i Stand til at meddele sig til den ene af de to Evner entendimiento og voluntad fortrinsvis eller endog udelukkende, saa at begge Ydertilfælde er tænkelige: at der forstaas uden Følelse eller elskes uden Forstaaen. Den første Mulighed har hverken her eller andetsteds beskæftiget ham; den vilde have nærmet ham til Augustin eller endog Plotin. Det er uden Tvivl

[1]) Det kan næppe undgaas her som andetsteds at oversætte uden streng Konsekvens i Valget af Udtryk for „inteligencia", „noticia" og „voluntad" ; de to første Ord bruger Juan de la Cruz selv i Flæng, og det sidste rummer baade vort Begreb af Følelse og Vilje, saa Betydningen varierer.

betegnende nok for hans hele Aandstype, og vil man ikke — hvad næppe kan tilraades — tage denne forbigaaende Bemærkning som udsprunget af blot logisk-stilistiske Hensyn, tør det vel antages, at vi her staar ved et af de sjældne Steder, hvor Juan de la Cruz forraader Fortrolighed med anden mystisk Literatur end med Areopagiten. Men ligesom den sidstnævnte ikke direkte synes at have forsynet ham med mere end et enkelt Billede — det af den mørke Straale — eller andre mindre væsentlige Holdepunkter, nøjes han ogsaa her med at antyde en Tanke, der bringer baade Sufismen og Middelalderens „rasende Kærlighed“ i Erindring, og farer dernæst fort i sin egen Tankegang.

Gud virker altsaa til syvende og sidst paa Følelsen alene; det er det og intet andet, Juan de la Cruz vil sige. Her møder vi upaatvivlelig Erfaringens Sprog: man føler Gud „opflamme Viljen ved Berøringen med sin Kærligheds Varme ...“, idet han „hemmeligt beruser Sjælen med indgydt Kærlighed enten formedelst den kontemplative Erkendelse *eller uden den* ...“[1]). Ogsaa i første Tilfælde gælder det altsaa, at „Viljen elsker i Almindelighed“, uden tydeligt opfattet Genstand. Dette er altsaa, hvad man kunde kalde Juan de la Cruz's første egentlig mystiske Erfaring. Ud fra sine og Tidens Forudsætninger hævder han saaledes virkelig Suspenderingen af det samlede Bevidsthedsliv, og vi har Ret til at drage alle de Konsekvenser, som stemmer med disse Forudsætninger. Det psykologiske Problem er jo hermed for os ingenlunde løst; vi maa stadig betragte det som et aabent Spørgsmaal, hvad der egentlig foregaar i dette Sjælens Tusmørke — „Tavsheden, hvori Gud taler“, som Juan de la Cruz med tydelig Tilflugt til sin poetiske Anskuelsesevne kalder det. Derimod er der givet os Adgang til gennem *hans* sjælelige Erfaring at lære at forstaa hans religiøse Teori, som er grundet paa den og ikke bunder i Spekulation eller opbyggelig Tradition. For det er jo nok Tradition med Areopagiten og Tyskerne og „The cloud of Unknowing“ at tale om det guddommelige Mørke og Negationen og Ikke-Kundskaben, hvor-

[1]) S. 661.

igennem man naar til Gud[1]) ; men at gøre Alvor af det paa denne Maade, sætte den systematiske Hyllen sig i Mørket som Betingelsen for den forenende Oplevelse, gøre den til Hjørnesten i den mystiske Teori og for Sjælevejledningen paa de højere Stadier, det er ikke Tradition; det er Juan de la Cruz's egen originale Indsats. Vi skal nu nærmere undersøge, hvori den bestaar.

Det første, vi har Lov til at slutte, er, at Negeringen af alle fromme Tanker altsaa virkelig er bogstavligt ment. Det er en yderst vigtig Erkendelse. Den betyder intet mindre, end at hele det Tankeindhold, som knytter sig til Kristendommens Gudstro, paa Tærskelen til den egentlige Kontemplation maa forsvinde. Aabenbaringens Sandheder, den hellige Historie, Kristi Person, Guds Moder og alt, hvad der ellers udgør den katolske Fromheds Genstand, opsluges af den hemmelighedsfulde, absolute Tavshed[2]). Mystikens Grundtendens udtales uden Blinken.

Ikke engang bestemte Forestillinger om Gud alene kan finde Plads. Interessant er Stedet § X, hvor det hedder om Viljen, at „den gaar fremad, selv om den ikke paa speciel Maade føler Behag eller Smag i Gud, idet den stiger op til Gud over alle Ting, fordi den ikke behager sig i nogen Ting; og skønt den ikke smager Gud paa nogen særlig bestemt og tydelig Maade eller elsker ham med nogen saadan bestemt Akt, saa smager den ham i hin almindelige Indstrømmen paa dunkel og hemmelig Maade mere end alle tydelige Sager, *thi saa ser den klart, at den ikke finder saadan Smag i nogen Ting som i hin ensomme Ro* . . .“[3]). Det er gammelkendte Tanker i nyt Klædebon: Mystikens teoretiske Negation fremtrædende som praktisk Erfaring.

[1]) Ogsaa Thomas er — endog i udpræget Grad — gennem sin Optagelse af Pseudo-Dionysios Tanker, som han kombinerer med Aristoteles' Gudsbegreb, blandt Vidnerne for „Gnosis gennem Agnosi“. Jfr. den hos Heiler § 329 gengivne Hymne og Stedet fra Ctr. Gentiles Note 8, S. 107.

[2]) Subida III Kap. XII S. 300: „. . . la desnudez y pobreza espiritual y sensitiva, que consiste en querer de veras carecer de todo arrimo consolatorio y aprehensivo, así interior como exterior“.

[3]) S. 661.

Det kan ikke ofte nok betones: heri bestaar Spaniernes og fremfor alle Juan de la Cruz's Originalitet, at det, der hos andre findes spredt som geniale Glimt, fromme Anelser, spekulative Aforismer eller blot Sprogblomster, her er gennemlevet fra nyt og sat frem med det oplevedes overbevisende Kraft.

Men unægtelig, der findes i det samme Afsnit ogsaa en anden Tankelinie, som ikke kan lades uænset. Den er os velkendt fra Subida, men er kraftigt nok fastholdt her til at maatte tages som andet og mere end et Stykke obligat teologisk Ornamentik. Det er Henvisningen til *Troen* som mystisk Princip, der her naar sit Toppunkt (særlig § IX). Her er altsaa angivet det positive Indhold af Negationen, om ellers Udtrykket gaar an. Der skal vandres i Tro — „og ikke i Beskuelse", fristes den bibelfaste Læser til at fortsætte. Men hvor ejendommelig forskellig er ikke Meningen her fra det paulinske Sted? Dér tales om Modsætningen mellem dette Liv og det kommende, og „Tro" er næsten synonymt med „Haab"; her om Umuligheden af at nærme sig den nyplatonisk-transcendente ufattelige Gud paa anden Maade end gennem Afkald paa Forstandsvirksomheden. Man tvinges igen til at spørge: hvad mener da Juan de la Cruz med Tro, naar den udelukker Tankeindhold?

At det i alt Fald er fides *qua* creditur, her menes, er nok klart, siden den stilles i Modsætning til Forstaaelsen som Vejen til Gud; men hvordan er den selv at forstaa som sjælelig Proces, og hvad er dens Forhold til fides *quae* creditur? Kan vi svare herpaa, vil vi med det samme have oplyst den Juan de la Cruz'ske Mysticismes Forhold til katolsk Ortodoksi — og for den Sags Skyld ikke mindre til protestantisk — samt navnlig i høj Grad til den Illuminisme, hvis bestemte Modstander Juan de la Cruz er, endskønt hans Tankegang kommer den snublende nær, ja, optager dens Grundelementer i sig i en dybere Syntese. Vi maa imidlertid tage vor Tilflugt til andre Tekster.

I de første 8 Kapitler af „Noche del espíritu" beskriver Juan de la Cruz de Lidelser, der venter Sjælen i „Aandens Nat". Teksten er gennemtrukket med Citater fra Salmerne, Threni og Job og skildrer Bevidsthedstilstande, der ved første Øjekast synes at være af anden Art end baade Subida's II. Bogs Rens-

ning af Sjælen for Begreber og Stilheden fra Llama-Indskudet. Det drejer sig i Noche oscura om den saakaldte passive Aandens Nat, mens Subida taler om den aktive. At det imidlertid er mindre for Tidsfølgens Skyld end af begrebsmæssige Hensyn, de tre Skildringer saaledes er holdt ude fra hverandre, fremgaar ikke blot af Subida III Kap. I S. 277, men sandsynliggøres yderligere netop gennem Udtryksmaaden og Opstillingen i Llama. I „Noche oscura“ er de Lidelser, som møder i „Aandens Nat“, og som er de frygteligste, der overhovedet er Tale om, det umiddelbare Forstadium til „Foreningen“, og Overgangen sker ved, at selve Ilden, der raser i Sjælen og opbrænder dens uædle Bestanddele, til Slut viser sig som Kærlighedens Ild, der endelig har gennemglødet Sjælestoffet og gjort Bruden tjenlig til at modtage Brudgommen. Men det er jo nøjagtigt, hvad Indskudet i Llama beskriver; dette Skrift tager fat, hvor Noche oscura slipper[1]), og i vort Indskud rekapituleres netop det umiddelbart foregaaende Stadium, altsaa „Aandens Nat“. Og her i Llama er denne væsentlig set som „Aktivitet“ fra Sjælens Side, selv om Gud er den egentlige primus motor. Hvad her siges, er en sammendragende Gentagelse af det i Subida systematisk fremsatte, altsaa Beskrivelsen af den psykologiske Selvopofring, som er Juan de la Cruz's Begreb af fides qua. Dette er „caminar en pura fe“, og altsaa er de aandelige Rædsler i Noche oscura del espíritu ikke andet end Troslivets højeste Potens set fra den passive Side. Her er Sammenhængen mellem Trosbegrebet og Gudsforestillingen. Gud frembringer Troen ved at tage alle Støtter bort fra Sjælen, saa den falder ham i Favnen.

Den psykologiske Beskrivelse er tredobbelt. 1) Tomheden og Stilheden i Sjælen er den nødvendige Forudsætning for, at „noticias amorosas“ kan faa Rum i den (Llama). 2) Den frembringes gennem bevidst Eliminering af alt Bevidsthedsindhold, det overnaturlige ikke mindre end det med Sanserne forbundne (Subida). Det er i Virkeligheden Gud, der gør ogsaa dette Arbejde; vi skal blot give ham Ro dertil (Llama). 3) Men

[1]) Saaledes forstaaet, at „Noche“ skildrer Indgangen i og „Llama“ Udgangen af en — kortere eller længere — Periode af „op og ned“, der kan siges at være yderligere beskrevet i Cántico's første 12 Strofer. Jfr. Teresa, Vida Kap. XXII ff., Moradas V—VI.

den Beredelse, som under og efter dette Arbejde gør Sjælen skikket til at være Brud, og hvorom Llama bruger Udtrykket unciones (Salvinger), er fremfor alt Gudforladthedens Kvaler, som Noche oscura udførligt gennemgaar, og med disse efterfølges Kristus i Troen (Subida). Det drejer sig ikke om en *Søgen,* hvorunder det menneskelige Maal overskrides, og hvor Gud saa hjælper til, men om en enfoldig, troende *Underkastelse* under en personlig Guds knusende Fordring. Denne Fordring viser sig som et bælmørkt Svælg, hvori Sjælen med Angst og Kvide synker ned. Det er Tyskernes og Ruysbroecks „Wüste" og er det dog ikke; thi Mørket er ikke „i Gud" — saa subtil er Juan de la Cruz's Tanke ikke, og saa upersonligt er hans Gudsbegreb ikke heller — det er udenfor ham, men fremkaldt af ham. Gud er Mørke for Sjælen, men den oplever *først Mørket alene;* thi det er et Viljens Æventyr, den bestaar, ikke et Tankens. Juan staar i første Række mellem de af Cuthbert Butler nævnte „vestlige Mystikere"[1]), hvis centrale Oplevelse er kendetegnet med Billeder, der betegner Mørke, modsat Lyset hos Augustin og andre ældre (Bernard); men det er ikke nok: Mørket er hos Juan de la Cruz netop et saa frugtbart Symbol, fordi det rummer Erfaringsmomenter, der træder ud fra hinanden som negativ og positiv Pol og i den nærmere Udlægning viser sig som Trin i en organisk Udvikling, Position ud af Negation. Og Negationen bliver da Udtryk for en Gennemleven af reelle Trængsler[2]), ganske som Teresa kender dem, ja, værre endnu. Trængsler, saa forskellige fra Eckeharts og Ruysbroecks Omflakken i Guddommens Ørk som Tandpine fra Algebra. „Den mørke Nat" er ikke blot Blindhed, men Død, ikke blot Jordelivets Afmagt, men Helvedes Kval.

Denne Overførelse til Erfaringens Plan er jo Spaniernes særlige Bidrag. Og her ser vi den gammeltestamentlige Linie i deres Gudsforestilling. Den nærmer Juan de la Cruz til Luther og hans Lære om Guds Vrede. Tværs igennem den nyplatonisk beaandede Terminologi lyder som Grundakkord den rystende, den fortærende, den nyskabende Oplevelse af Gud som den,

[1]) „Western Mysticism" S. 179.
[2]) Glemsel og Trængsel gaar i eet, se Note 4 S. 158—159.

hvis Ord er Ild. Og netop gennem Opdagelsen af, at Mørket er selve Guds Ild i Sjælen, sker Forlængelsen af Natsymbolets Aktion ind i Ildsymbolets, saa ogsaa Positionens Pol egentlig falder indenfor Mørket, og Foreningen fuldbyrdes „in pura fe“.

„En Tanke hos Mennesket er mere værd end den hele Verden.“ I denne Ytring af Juan de la Cruz findes Rousselot et Bevis paa, at han ikke i almindelig Forstand kan kaldes Obskurantist, hvor meget han saa gør for at kneble og kvæle Mennesketanken. Nu ligner jo — som Baruzi har bemærket — den Tanke, som var saa meget værd for ham, aldeles ikke vore moderne induktivt bestemte Forsøg paa at løse Livsgaaden. Men derfor gaar det naturligvis ingenlunde an at tage hans Sentens for Mundsvejr. Tværtimod vidner en Mængde Steder i hans Skrifter om den Opdragelse i middelalderlig, særlig thomistisk Intellektualisme, han modtog i Salamanca. Gang paa Gang benytter han sig af baade filosofiske og teologiske Dicta som Støttepunkter for sine Udviklinger, ja, egentlig hviler hele hans Tankebygning paa enkelte tydelige og efter Datidens Maal stringente religionsfilosofiske og logiske Grundsætninger — „la sustancia no cae en sentido“ — „dos contrarios no caben en uno“ — „no haya vacío en la naturaleza“ — og, vigtigst af alt, Llama III S. 660: „Dios excede al entendimiento“ —. Atter her, som altid hos Juan de la Cruz, mødes Modsætningerne, og den afgørende Tanke bliver som Gnisten, der slaar over mellem de to Poler: Troen er Ophævelsen af selve denne entendimiento, som opvejer Verden, og som fører til Troens Tærskel. Thi Tanken er Sjælens Krone, og denne Krone er det, som i Troen nedlægges for Guds Fødder. Der er saaledes maaske dog nogen Metode i den Sammenstilling, Juan de la Cruz foretager af de tre Kardinaldyder og de tre Sjælsevner, og som for Baruzi blot er en Ytring af hans primitivt-banale Tænkemaade. Det er i Subida II Kap. V, at denne Sammenstilling foretages, idet Troen henføres specielt til entendimiento, Haabet til memoria og Kærligheden til voluntad. Efter at Kap. III indgaaende har behandlet Temaet Troens Mørke og Kap. IV Sjælens Forening med Gud under Billedet af Ruden, som befriet for alle Pletter lader Straalen skinne klart igennem — efter disse negative

Bestemmelser optages den allerede i Kap. III udtalte Tanke, at det er de tre teologiske Dyder, som skal virke i Noche del espíritu og hidføre Foreningen. Ventede man nu, at Beskrivelsen her skulde slaa om til positiv, vilde man blive skuffet: Negationen naar tværtimod herigennem først sit systematisk fuldkomne Udtryk. *Entendimiento* fuldkommengøres i *tiniebla de la Fe, memoria* i *vacío de la Esperanza* og *voluntad* i *carencia y desnudez de todo afecto*. Og her møder vi da Stedet fra Hebr. XI, som allerede før af sig selv var dukket op for Tanken. Enhedspunktet, som er fælles for dette Sted og Juan de la Cruz's Teori, er at finde i det Udtryk af ham, at Forstanden fastholder Troens Sandheder, men de aabenbares ikke for den, „thi hvis de blev det, var det ikke Tro". Man vogte sig her for at tænke, at der altsaa alligevel blot er Tale om ikke at *forstaa* Troens Sandheder, men nok *tænke* over dem, *forestille* sig dem, saa at Tankevirksomheden alligevel ikke helt er ophørt. At det ikke er Meningen, fremgaar bl. a. af Stedet i Kap. III, hvor det udtrykkelig siges, at Troen indskrænker sig til blot at gælde Guds rent almindelige Væren uden Forsøg paa at fatte dens Hvorledes; thi Gud er „el término que no tiene modo".

Det kan ikke siges tit nok: Troens Mørke er for Juan ikke noget, der maa tages med i dens Begreb som en Art Forudsætning, hvorigennem man naar ind til det virkelige Indhold, ikke en Udelukkelse af Kritik, for at Fantasien kan faa Raaderum; det er selve Troens eget Væsen og Bedrift: *at tro er at overgive sig til det store Intet.*

At det er den samme Tilstand, der beskrives i „Subida" II, XI f. og i „Noche oscura del sentido", fremgaar uimodsigeligt af en Sammenligning mellem Teksterne. I „Subida" er der Tale om, paa hvilke 3 Tegn man kan kende, at Tidspunktet er inde til at holde op med Meditationen; disse Tegn — Ophør af Evne og Lyst til at tænke i Enkeltbegreber, Utilbøjelighed til at adsprede Sindet ved andre Tanker, Trang til i ensom Stilhed at rette Sjælens „advertencia amorosa" mod Gud — er nøjagtigt de samme, der opregnes som de sluttelige Virkninger af Noche del sentido. Forholdet til „Llama"s Beskrivelse er, som sagt, mindre klart. Alligevel drejer det sig sikkert begge

Steder om den samme sjælelige Oplevelse, blot at den i „Subida“ foregaar ligesom paa et højere Plan, enten efter en mellemliggende Periode, der har omfattet baade en delvis genoptaget Meditation (noget saadant antydes „Subida“ II, XIII S. 163) og „noche del espíritu“, eller hos en Sjæl af anden Type karakteriseret ved høj Udvikling paa Meditationsstadiet og hel eller omtrentlig Sammenfalden af de to „Nætter“. Under alle Omstændigheder er Kendsgerninger og Teori med saa megen Klarhed holdt ude fra hinanden, at her foreligger et interessant religionspsykologisk Materiale. Vi vil søge at vinde et Overblik over dette Materiale, idet samtidig visse Enkeltheder af Betydning, som endnu ikke er blevet fornødent belyst, indføjes i Helhedsbilledet. Vi standser med Vilje foran „noche del espíritu“, fordi Skildringen heraf i Skriftet af samme Navn fører ind i væsentlig nye Sjælstilstande, som bedst lader sig behandle i Sammenhæng med de teopatiske.

Baruzi[1]) henviser som Middel til at klargøre sig de Bevidsthedstilstande, det er Juan de la Cruz's Mening, at Noche del sentido fører ind i, bl. a. til Læsningen af Henri-Frédéric Amiel's Dagbog[2]). Dette i høj Grad interessante Værk aabenbarer en sensitiv-idealistisk anlagt Personligheds Stemningsliv, som det ytrer sig skjult af og delvis i Konflikt med den „virkelige“ ydre Tilværelse og dens Krav. Mere og mere ser man denne Sjæl løsgøre sig fra den begrænsede Livsform, som Stilling, Arbejde og Omgivelser byder, og under udvortes Troskab i sit Kald søge sin indre Tilfredsstillelse i en ordløs Stemningsfylde, en Udløsen sig selv i Allivet indtil Personlighedens næsten fuldkomne Henflyden. Fra et kirkeligt, navnlig protestantisk Synspunkt vil man næppe tilfredsstilles af denne Art konfessionsløs Religiøsitet, men den, der føler Sandheden af Evelyn Underhill's Definition af Mystikeren som „one who has fallen in love with the Absolute“[3]), vil ikke nægte Amiel Prædikatet religiøs; tværtimod tør det paastaas, at vi her staar ved et Moment i al sand Religiøsitet, hvis Ret det er saa meget vig-

[1] S. 382.
[2]) Henri-Frédéric Amiel: Fragments d'un journal intime. 2. éd. Genève & Paris 1922.
[3]) Mysticism II.

tigere at hævde paa protestantisk Grund, som det netop her staar i Fare for at trænges tilbage af Formuleringer og Metodisme. Det er næppe tilfældigt, at man hos en saa ægte katolsk Type som Juan de la Cruz finder en Spændvidde, der lader ham pege frem baade mod Kierkegaard og Amiel og rumme noget af begges Grundessens i sig.

Det er blevet sagt om Kierkegaard, at det var hans Ulykke, at han ikke var Mystiker. For en saadan Betragtning er det i højeste Grad oplysende at sammenligne det afgørende Moment hos ham, hvor Troens Paradoks gribes, med Juan de la Cruz's Udvikling af den samme sjælelige Overgang. Hvor Kierkegaard er Literaten og Teologen i een Person, der bøjer Livet ind under den tilspidsede Tankes glødende Imperativ, er Juan de la Cruz Sjælekenderen og Pædagogen, der bygger paa Iagttagelse og anbefaler den Vej, han véd praktisk fører til Maalet. Det var i det religiøse Sjælelivs Interesse at ønske, at han engang kunde finde en Fortolker, som var i Stand til at vise, hvor dybe og frugtbare Erkendelser det drejer sig om, og hvor skarpsindigt og tro han giver dem Udtryk.

Vi har tidligere været inde paa Berøringspunktet med Kierkegaard; det ligger i den sikre Paapegen af Troen som alle dennesidige Værdiers Tilintetgører og dermed Grundprincipet for Kristi Efterfølgelse. Men ser vi nu paa, hvorledes Mennesket føres til denne Troens Daad, saa forsvinder Ligheden med Kierkegaard, og den med Amiel dukker frem. Paa mindst to Steder, i „Subida“ II, XII og i „Noche oscura del espíritu“, skildrer Juan de la Cruz indgaaende denne Sjælelevnedsløbets første Hovedbegivenhed; begge Steder bruger han det samme Billede af Straalen gennem Ruden, og begge Steder ophober han — ligesom forøvrigt i Llama-Digressionen — mange og klare Udtryk for det samme Fænomen: den religiøse Glemselstilstand.

Olvido — noticia amorosa, det er de mest betegnende Udtryk for de to Bevidsthedsfænomener, der her møder hinanden. Som — aktivt betragtet — første Tegn paa Kontemplationens Indtræden og — passivt — Hovedvirkning af noche del sentido staar den meditative Tankevirksomheds Bortfalden. Det eneste

positive Element i den store Glemsel, som dermed begynder at fylde — eller tømme — Sindet, er den ovenfor omtalte „advertencia amorosa“ og den deraf betingede „noticia amorosa“ af Gud. Men, som sagt, selv denne forsvinder, naar Guds Arbejde for Alvor begynder. Saa breder og fordyber nemlig Glemselen sig i den Grad, at alting synker ned i den. Det er dette, Juan de la Cruz vil oplyse med sit to Gange[1]) gentagne Billede af Solstraalen, der lyser ind i Værelset: jo flere Støvgran Luften indeholder, des mere ses Straalen, thi Lyset selv er ikke det, som ses, men kun Mediet, hvorigennem Genstandene bliver synlige, naar det kastes tilbage af dem. Altsaa bliver Lyset synligere, jo mindre rent Elementet er, det skinner i, og omvendt mere usynligt, jo renere. Var Luften helt fri for Fnug, vilde Straalen slet ikke ses, om man da tænkte sig den gaa ud igennem en anden Rude. Kun fordunkler det udefra kommende Lys noget det, der i Forvejen findes i Værelset, saa Mørket i dette bliver større end før, og denne intensere Følelse af Mørke er undertiden Lysets eneste Virkning. Men Hovedtanken er den, at netop hos de Sjæle, der mest afgjort har opgivet — „glemt“ — sig selv og de normale Tankeprocesser (Støvfnuggene), bliver noticia amorosa (Straalen) mest *umærkelig*[2]).

Her er Udgangspunktet for de kraftige Advarsler til baade de paagældende selv og deres Vejledere om ikke at misforstaa saadanne Sjælstilstande. Tilbagefaldets Mulighed — en Tanke, Juan de la Cruz ofte er inde paa og altid for at advare mod Faren for gennem Hengivelse til Fantasibilleder (i Meditation og ydre eller indre Visioner) at miste den ydmyge Indstilling og Sindets ensomme Ro — bliver særlig stor, naar det kan se ud, som om der slet intet foregik i Sjælen. Den, som i Virkeligheden har gennemløbet hele Meditationens Vej, kan foran Maalet lade sig forskrække af den indtrædende Stilhed og tabe

[1]) Subida II Kap. IV S. 114, Noche II Kap. VIII S. 73—74.

[2]) Umærkeligheden af Guds fineste og afgørende Virkninger i Sjælene er et Kardinalpunkt i Juans Lære og gør den psykologisk saa epokegørende. Den kommer igen paa alle Stadier fra Noche del sentido til matrimonio og er øjensynlig Udtryk for baade omfattende og intens Erfaring.

Orienteringen, idet han tror, Stilheden betyder Tilbagegang og Fare for Fortabelse. Lader han sig saa overtale til paany at søge frembragt den forrige Sødme fra de bevidste Sjælsrørelsers lavere Sfære, er det Længslen efter Ægyptens Kødgryder, han giver efter for; saa bliver der for Alvor Tale om Tilbagegang: med de uværdige, antropomorfe Tanker om Gud holder syv nye onde Aander deres Indtog, og en værdifuld Sjæl gaar tabt eller lider dog alvorligt Afbræk i sin Stræben, til Glæde for Djævelen, der straks ser sit Snit til at skubbe til den hældende Vogn. Altsammen kommer det af Glemselstilstandens og dens positive Indholds Umærkelighed. Lad os se lidt nærmere paa denne Tilstand. Dens Hovedkendemærker er allerede nævnt; det, som gør den suspekt, er aabenbart den store Forandring, der foregaar med *Bønnen.*

I Indledningen til „Subida" bruger Juan de la Cruz det meget sigende Udtryk, at der er Mennesker, som tror, de ikke holder Bøn, og som gør det i meget høj Grad, og andre, der tror, de holder megen Bøn, mens de i Virkeligheden saa godt som ikke holder nogen[1]). Der kan ikke være Tvivl om, at disse Ord finder deres Anvendelse her, hvad den første Kategori angaar. „Den korte Bøn trænger gennem Himlene." Dette Mundhed, der i „Llama" bruges om Foreningsstadiet[2]), illustrerer i „Subida" II Kap. XII S. 159 Arten af den Bøn, der kendetegner Glemselens Stadium. De, der er kommet saa vidt, tilbringer undertiden flere Timer i en Slags sød Hensynken i Fjærnhed fra alle bestemte Forestillinger og fra sig selv. Tilbage i Sindet er kun „noticia amorosa", og den mærkes atter først ved Slutningen af en saadan Bevidsthedssuspension. Derfor *føles* Bønnen som kort, og det er denne korte Bøn, der har den store Virkning. Saa vidt jeg kan se, kan man ikke slaa det Fænomen, her beskrives, sammen med noget bestemt af de teresianske Bønsstadier: det er hverken „indvendig Bøn" eller „Samling", skønt nærmest beslægtet med „Samlingen"; men dets Karakter er mere negativ. Alle Billeder, Teresa anvender, ogsaa det fra „Moradas", hvor Sjælen hører Guds sagte Kalden

[1]) Ed. crít. I S. 32.
[2]) S. 632.

fra de indre Gemakker[1]), er overhovedet for positive; man mærker, at det er Nattens Symbol, der behersker Tanken, saa ikke engang det skønne „ciega está esta palomita“[2]) slaar til. Men det er ikke blot et lyrisk Symbols Magt, der føles: her er eksakt Beskrivelse af det oplevede og iagttagede, uden noget mildnende Billedsprog. I Nutidens Sprog maatte det om et saadant Menneske hedde: han er slet ikke længere i Stand til at bede. — Og nu igen tilbage til Oplevelsens Tydning. Klarere kan man vel ikke forlange Paradokset udtalt: jo umuligere det er at bede i denne Tilstand, des sikrere et Bevis er den paa, at der finder virkelig Bøn Sted. „Højst taabelig vilde den være, som, naar han savnede den aandelige Sødme og Glæde, tænkte, at Gud derfor ikke var hos ham“[3]). Disse Ord, som indleder et af de Fragmenter, der i Ed. crít. findes optrykt i Slutningen af „Subida“, er altsaa ikke nok for Juan de la Cruz's Dristighed. Paa de afgørende Punkter af Sjælens Vandring i Natten siges det rent ud, at netop den afbrudte Forbindelse er det sande Samfund. Baruzi bemærker et Sted — med Henblik paa Juan — at enhver stor Tænker egentlig kun har een Ting at sige, og at alt, hvad han udtaler, altsaa har Tendens imod dette ene som mod et Centrum, hvorfra alle Linier udgaar. Intet kunde være rigtigere. Juans „ene Ting“ kan formuleres forskelligt, men bliver dog altid den samme. Thi Kristendommens ene store Ord, Ordet, hvori alle Sjæle, der vil lære dens Vej at kende, maa stemme ind, er for Juan Korsordet: Eli Eli lama sabaktani! I det løber alle Tanketraade hos ham sammen. I moderne Tid har Pontus Wikner („Tankor och frågor inför människones son“[4])) været inde paa noget lignende, forsaavidt som han lader den uudtalte Fortsættelse: men jeg forlader ikke Dig, være den usøndrede Traad mellem Gud og Mennesker — altsaa svarende til advertencia amorosa's Vedvaren i olvido. Men Wikner har ikke som Juan de la Cruz fundet Korrelatet paa rent menneskelig Side i selve den negative Grundindstilling overfor Gudsoplevelsen, den, der konstituerer Trosbegrebet.

[1]) Moradas VI, 2.
[2]) Vida XX S. 157.
[3]) Ed. crít. I S. 406.
[4]) Stockholm 1872. Kap. 24.

Endnu maa til Fuldstændiggørelse af Billedet medtages de Træk, der har med *Virkningerne* af denne usynlige Straale at gøre. „Noche oscura“ beskriver, hvorledes Lyset, som Sjælen saaledes ikke selv kan se, dog renser og oplyser den, saa den bliver i Stand til bedre end før at bedømme baade, hvad der hører til aandelig Fuldkommenhed, hvad der er falsk og sandt, og hvad der strider mod Fuldkommenheden. Stykket slutter saaledes: „Og dette er det ejendommelige ved den Aand, der er renset og tilintetgjort med Hensyn til alle specielle Følelser og Begreber, at den i denne Ikke-Smagen eller -Forstaaen noget særskilt, forblivende i sin Tomhed, Dunkelhed og Mørkhed, omfatter det hele med stor og alsidig Kraft, saa at det mystisk bekræfter sig med den, hvad S. Paulus siger: de, som intet ejer og dog besidder alt. Thi saadan Salighed maatte tilkomme saadan Fattigdom i Aanden“[1]). Atter en Gang klinger her Totalitets-Tonen igennem. Men vi holder os til Iagttagelsen, som maa være den, at Tomhedskrisen i Bønnen for de Sjæle, der staar den igennem, er Vejen til meget forøget Modenhed og Dømmekraft. De er ligesom blevet voksne ved at miste Aandens Legetøj og blive taget i Virkelighedens Skole, og dette er vel endda ikke nok: ogsaa en dybere Indsigt i Tingenes Sammenhæng, en Art kosmisk farvet Visdom synes antydet. Det uundgaaelige Gennemgangsled var hele det tilvante Fromhedslivs smertelige Inhibering — en Smerte, der akcepteredes og blev til ny Sødme og Kraft.

Har vi Midler til at gøre os disse Tilstande forstaaelige? Her slaar Amiels Erfaringer ikke til; han fører os kun til Begyndelsen af dem. En virkelig religionspsykologisk Udredning vilde uden Tvivl fordre et Materiale af særlig Art, som næppe kan siges endnu at foreligge. Det vilde dreje sig om at faa dokumenteret en Udviklingsgang, som sikkert er sædvanligere, end mange tror, men hvis Billede i vor Tid meget ofte bliver gjort uklart eller aldrig naar ind under Religionsforskningens Søgelys, fordi den fuldbyrder sig udenfor dennes sædvanlige Jagtrevier.

Det er efter Juan de la Cruz kun meget faa, der naar videre

[1]) Noche II Kap. VIII S. 75.

end til noche del sentido. De fleste bliver lang Tid i denne og maa til Tider have den afbrudt med Mellemrum af Vederkvægelser for Sindet (ordinarias refecciones al sentido), „for at de ikke skal vende om igen“[1]); for nogle varer denne intermitterende første Nat hele Livet, saa de aldrig naar til den fuldkomne Renselse. Men de, som gør det, maa altsaa igennem dette snævre Pas af tilsyneladende standset Omgang med Gud, i hvilket kun Sjælens formløse og stumme Grundtendens vaager i Uvidenhedens Nattemørke „som en ensom Spurv paa Taget“[2]). Øjensynlig er denne Overgang sædvanlig en langvarig Proces, der kan strække sig over flere Aar. Det kan ikke nytte at søge Paralleler fra kendte religiøse Personligheders literært bevidnede Kriser; de er næsten altid farvet enten af Angerens eller af Tvivlens Stemningskvaliteter og indfører dermed Momenter, som er denne Skildring uvedkommende. Selv om nemlig Angeren er et medvirkende Element i det sjælelige Jordskred, hvormed Noche del sentido har været *indledet,* er den ikke nær udtalt med den Grad af Bevidsthed som f. Eks. i den typiske lutherske Anfægtelse, og hverken den selv eller den trøstende Griben af Syndsforladelsen findes antydet her ved Noche del sentido's *Udmunding.* Tværtimod hører saadanne Forestillinger upaatvivlelig til dem, der er svundet hen i Taagen; det er et anderledes udefinerligt Tusmørke, vi er ført ind i, end at Davids Pønitensesalmer kan udtale, hvad det slutter inde. Og hvad Tvivlsanfægtelsen angaar, da er det ikke værd at spilde mange Ord paa Fænomener, der tilhører en helt anden Verden end den, der omspændes af Juan de la Cruz's Tanke. Men hermed er det ogsaa givet, hvor vanskeligt det i Nutiden vilde være at komme paa Sporet af Oplevelser, der kunde svare til hans. Kun faa, tør det med Sikkerhed antages, har saadanne Erfaringer at opvise, og selv om de, som sagt, er flere, end man som Regel aner, vil det formentlig være gaaet dem paa en af tre Maader. *Enten* har en saadan Krise været kombineret med en samtidig i Samvittighedslivet og er da blevet overskygget af denne og ikke opfattet i sin Selvstæn-

[1]) Noche I Kap. XIV S. 49.
[2]) Subida II Kap. XII S. 160.

dighed. *Eller* den har taget Form af en definitiv Afstandtagen fra Religiøsitetens kirkelige Formuleringer, er dermed blevet forskudt til en mere eller mindre intellektuel Proces og har ført til, at det efterfølgende religiøse Stemningsliv er sunket halvvejs ned under Bevidsthedens Tærskel og ikke længere giver sig et direkte forstaaeligt Udtryk. *Eller* endelig kan en saadan Tilstand godt tænkes i en harmonisk forløbende religiøs Udvikling, hvor Skyggerne vel kan være dybe, men ikke skarpt afgrænsede — hos en saadan virkelig „Fattig i Aanden“, der instinktmæssigt finder sin Vej uden at føle Evne eller Trang til at beskrive den for sig selv eller andre. Alle disse Typer og deres Erfaringer vil kun i sjældne Tilfælde naa frem til den ydre Tilværelses Dagslys og finde deres Beskriver og Fortolker. Det forringer ikke Værdien og Dimensionerne af Juan de la Cruz's Bedrift; i Datiden var Hindringerne af delvis anden Art, men næppe mindre. Ifølge Sagens Natur vil det for dem, der er stedt saaledes, altid være svært, oftest pinligt, at skulle forklare sig for andre; naar saa dertil kom de Misforstaaelser, man var udsat for — allermest fra deres Side, af hvem man burde have Støtte og Vejledning — Frygt baade for Djævelen selv og for andres Tro paa hans Mellemkomst, overhovedet den for os saa ukendte Atmosfære af massiv Realisme i alle denne Slags Sager, maa det, som Juan de la Cruz her har udført, i Sandhed kaldes en Daad. Den store Iagttagelse af det religiøse Livs Selvstændighed og aprioriske Oprindelighed overfor alle bevidste Reaktioner og overfor sin egen Teori — en Selvstændighed, som for den enkelte viser sig i et saadant Livs Bestaaen uafhængigt af, at alle Teorier opløses og Bevidsthedsreaktionerne standser — denne Iagttagelse har han gjort, og gjort den til Hjørnestenen i, hvad der kunde være blevet til den første empirisk inspirerede Religionsfilosofi paa kristen Grund. At en saadan Filosofi ikke blev til hos ham, skyldes, at han ikke bygger — og ikke kunde bygge — paa et „humant erkendelsesteoretisk“ Underlag i moderne Forstand. Saa meget mere imponerende er hans Bedrift. Thi netop derved kommer Bredden af det Svælg til Syne, som skiller middelalderlig Tænkning fra Nytids Følen og Iagttagen, og hvorover hans ene-

staaende og dog saa tidstypiske Personlighed spænder. Og det er blevet af den allerstørste praktisk-historiske Betydning, at han saaledes var i Stand til at bevare sin Plads indenfor Kirken. Derved skaffede han endnu en Gang Luft under den katolske Fromheds Vinger, da dette mest behøvedes. Han har i en Tid og et Land, hvor saavel det dogmatiske som det fantastiske var tvunget paa uhyggelig Maade frem i Religiøsitetens Forgrund, værnet den ægte Fromheds dufterige, men sarte Blomsterflor, skaffet det Ly for Ortodoksiens svidende Sol under den klosterlige Sjæledisciplins højthvælvede Krone. Han gjorde det ikke ved at gennemføre en rationel Kritik af de religiøse Fænomener — dertil savnede han Midlerne — og derfor er hans Forfatterskab ingen direkte Indsats i Tænkningens Historie; men han er til Gengæld i Religiøsitetens Historie en af de faa store Befriere; han har hjulpet Fromheden til at staa paa egne Ben, da i en senere Tid Intellektualismens Krykker sloges fra den. Og har man baade dengang og siden været paa Vagt overfor ham og hans Efterfølgere — i Erkendelsen af, at man staar ved Grænsen for, hvad Autoriteten kan tillade — saa er dog hans aldrig forkætrede Trosbegreb en Borgen for, at der stadig vil være Plads i hans Kirke for den subjektive Erfaring uden stiv Foreskriven af dens Samstemmen med den „objektive“ Sandhed[1]).

Mod den foregaaende Skildring af Glemselstilstanden kan der tænkes gjort den Indvending, at den foregriber et højere Stadium, idet den fuldstændige Lammelse af det religiøse Forestillingsliv med dets Komplekser af Erindringer og Følelser først finder Sted ved Udgangen af „Noche del espíritu“ og betegner selve Begyndelsen til Foreningen. Der er det rigtige heri, som aldrig bør glemmes, at olvido- og advertencia amorosa-Stadiet kun er en første Antydning af den fulde Overgang fra menneskelig til guddommelig Funktion af Sjælelivet, som skal finde Sted efter den anden Nats mere frygtelige Tugtelser. Først skal Sjælen smage en Gudforladthed af anderledes rædselsfuld

[1]) Jfr. Hügel I, 253—254: „The Church and her individual members are thus bound only to hold the perfect orthodoxy and Catholic piety of such a saintly writer's intentions, and again the (at least interpretative) orthodoxy of these his writings“.

Art, inden den har naaet sin fulde Modenhed, og Udtømningen ved Kontemplationens yderste Port er kun foreløbig og ufuldstændig. Men dog kan der ikke tvivles om, at den Tilstand, vi har talt om, betegner Vendepunktet og dermed — baade negativt og positivt set — har den kommende Fuldendelses Elementer i sig in nuce.

I „Subida" II,XII[1]) siges, at noticia amorosa ikke hele Tiden behøver at optage hele Sjælen; det er nok, at intet bestemt af anden Art beskæftiger den. Som en Art verdslig Parallel kunde man f. Eks. tænke paa, hvor tit i et Kærlighedsforholds Begyndelse der forekommer Perioder, hvor Sindets eneste Holdepunkt er Bevidstheden om intet andet bestemt at ville. Men Juan de la Cruz beskriver andre og fuldstændigere Glemselstilstande. I Subida III, I[2]), hvor der tales om Erindringsevnens Eliminering, hedder det, at ved de „toques de unión", Gud lader denne Sjælekraft blive til Del, hænder det, at der foregaar en „Omvæltning i Hjærnen", saa hele Hovedet ligesom falder i Afmagt, hvad der bl. a. medfører temporær Anæstesi. Dette hører dog kun Begyndertrinet til, ikke det fuldkomne. Hermed befinder vi os altsaa i et højere Plan; men først maa den nye Nattevej, der fører op dertil, skildres.

Det vilde være en værdig Opgave for en protestantisk Teolog med Interesse for Mystikens Opfattelse af Gudsforholdet at foretage en Sammenligning mellem Luthers og Juan de la Cruz's Stilling til Synds- og Skyldproblemet. Jeg nøjes med at fremhæve, at dette Problem, som sagt, paa ejendommelig Maade træder tilbage i Juans Skildring netop ved de Sjælstilstande, hvor man skulde vente at se det taget op. I „noche del sentido" hedder det, at „der gives" dem, som staar i den, forskellige Fristelser af uhyggelig og næsten uimodstaaelig Art: til Utugt, Bespottelse, Forvirring i Dømmekraften; men der tilføjes (S. 48) intet om den „Syndenød", som man skulde vente maatte følge med. Øjensynlig gaar Tanken langt mere i Retning af Afmagts- og Ledefølelse end af Angst for Skyld og Dom.

„Noche del espíritu" S. 64—65 er Tanken om Anger lagt

[1]) S. 160.
[2]) S. 272—273.

nærmere, skønt Vægten ligger paa Kontrast- og Afstandsfølelsen overfor Gud — forøvrigt en ikke ukendt Vending ogsaa i den lutherske Syndsfølelse. Her falder der Lys over Juan de la Cruz's aandelige Univers paa en Maade, som ikke kan undværes, hvis hans Ejendommelighed i dens Begrænsning og dens Styrke fuldt skal fattes. Det er ikke det paulinske Forsoningsproblem i dets jødisk-juridiske Skikkelse, der har optaget ham. Der er overhovedet hos Juan de la Cruz meget lidt af Angst, men ogsaa kun lidt af Humor at mærke. Han er mere ubevæget seriøs end Teresa — hun giver et Sted Udtryk for denne Forskel mellem dem — og overhovedet savner man hos ham det barnligt umiddelbare, som er saa tiltrækkende baade hos hende og hos Luther. I Stedet er han udrustet med noget af en conquistadors Æventyrlyst og sammenbidte Mod. Derfor er hans „rene Tro" heller ikke egentlig den frydefulde Modtagen af Forsoningens Ord, som gør retfærdig og skaffer Fred med Gud, men snarere den sejge Forvisning om den indre Realitet af Gudsforestillingen, der bortrydder alle Hindringer for en overnaturlig Iboen „por gracia" i Sjælen. Spørgsmaalet er ikke: hvordan faar jeg en naadig Gud? men: hvor møder jeg ham? Svaret ikke: ved at tro hans Ord! men: ved at tie og gaa ind i Ensomheden. Og mens for Luther alting synes givet med det eengang fundne Trosstade, er der hos Juan de la Cruz Tale om en Række af Trin, ad hvilke Opstigningen skal ske til det uendelig høje Maal, hvilket dog altsaa for ham er mindre absolut unddraget den menneskelige Stræben end for Luther, der giver Afkald paa enhver Stige og lader Naaden slaa som et Lyn over til Troen.

Dette er Modsætningen. Bagved den øjnes imidlertid en højere Syntese, som vi ligeledes maa nøjes med at forsøge skizzeret. Det er ikke blot *Ordet* Tro, Luther og Juan de la Cruz har tilfælles; der er en virkelig indre Sammenhæng mellem den Tillid til det aabenbarede Ord, der vover at staa paa det alene som Garanti for Adgangen til en Gud, Mennesket ellers ikke kan naa, og Vandringen ud i Mørket „uden andet Lys end det, som brændte i Hjærtet". I begge Tilfælde søges der et sidste Fundament under den kirkelige Religiøsitets sammen-

skredne Murbrokker, og i begge Tilfælde stødes der til Slut paa et Forholdsbegreb. Og atter dette er egentlig det samme taget fra to modsatte Sider: det positive Forhold mellem Gud og Menneske gennem Kærlighedens Medium. Det er Genstanden for Luthers klare saavel som for Juan de la Cruz's dunkle Trosvished. Den blotte Fastholden derved gør hos begge salig, og naar det ser ud, som om Vejen for den ene begynder der, hvor den ender for den anden, maa det huskes, at for Luther Kristenlivet er en bestandig Gentagelse af den oprindelige Trosakt i stedse større Renhed og for Juan de la Cruz en ligesaa bestandig Tilbagevenden til Udgangspunktet „en pura fe", hver Gang paa et højere Niveau, men hver Gang væsentlig ens. Kap. XX i Subida II er et af de Steder, hvor Juan de la Cruz kommer Luther nærmest, skønt hans „ministri — hombres"[1]) er det katolske Modstykke til Skriften. Begge er lige anti-illuministiske.

Hermed er det dog ikke Meningen, at den store Typeforskel skal forflygtiges. Juan de la Cruz er og bliver Mystagogen, der beskriver den Renselsens Vej, han selv er gaaet, ikke Barnet, der blot søger Hvile i Faderens Tilgivelse; han er ikke den, der løfter en ny trøsterig Formulering af Religionens objektive Indhold som en Fane over Sjælene, men snarere den, som forud kortlægger deres Vej paa den store Rejse, hvortil han kalder dem. Hans Angivelser af Vejens Besværligheder bliver derfor ikke Beskrivelser af Belejringskampe omkring Troens Fæstning, men af operative Indgreb i en Organisme under kirurgisk Behandling.

„Noche del espíritu" er forsaavidt af noget mindre Interesse ved selve sine Anfægtelses-Skildringer end ved den Plads, den faar tildelt i den mystiske Udviklingsgang. Den naar ganske vist en overordentlig Grad af Energi og Dybde i sin gennemførte Karakteristik af sjælelige Rystelser hos vidt fremskredne religiøse Individualiteter, ligesom dens Tydning af Mørket som et Overmaal af Lys er den aandfuldeste Videreførelse af denne Symbolik, vi finder hos Juan de la Cruz; men vigtigst er dog selve det, at disse Tilstande er stillet ind imellem den

[1]) S. 214.

første „Glemsel“ og Foreningsstadiet. Det giver Indtrykket af selvstændig og rig Erfaring, et Indtryk, der forstærkes ved den næsten medicinske Omhu i Referatet af Mellemperioder med Lettelser og nyindtrædende Depressioner. Man maa læse denne trods sin Enstrængethed saa rige og fyldige Tolkning af en stor Iagttagers og Selviagttagers inderste Erfaringsindhold med dens mærkelig rolige og dog dybt lidenskabelige Sprog, dens Dobbelthed af upersonlig holdt og dog inderlig følt Sjæleanalyse og dens sublime Sving i de bibelske Citater, hvormed Tanken ligesom løftes i Vingeslag over Vingeslag. Næppe mange vil undgaa at komme under Indflydelse af Fortællingens høje Alvor og suggestive Kraft, som den efterhaanden gennem Længslens og den overjordiske Kærlighedsattraas Temaer glider over i Guddommeliggørelsens mystiske Himmeltone. Den stærke Længsel er overhovedet det Moment, der gør Forskellen mellem Udgangen af de to Nætter mest anskuelig. Noche del sentido endte med Stilhed og rolig Henvenden af Sjælens Blik mod Gud; noche del espíritu fører til en saa mægtig Opflammen af den religiøse Hunger og Tørst, at Sjælen løftes ud over sig selv og ind i en Sfære, hvor det loves, at hele Bevidsthedslivet skal genopstaa med overmenneskelig Karakter, forklaret i Gud.

Men det bliver ved Løftet. Hverken her eller andetsteds har Juan de la Cruz givet os den virkelige Analyse af den teopatiske Tilstand. Begge Skrifter bryder af uden at blive fuldendte netop paa det Punkt, hvor vi venter at faa den haardt tiltrængte Udredning af Spørgsmaalet: af hvad Art er den nye Bevidsthed, Gud lader opstaa ud af noticia amorosa? Hvorledes kan Troens Mørke undgaa at slutte i komplet Ikke-Fungeren af enhver os tilgængelig sjælelig Kategori og i Stedet for slaa over til det *bevidste* Møde med Gud som personligt Princip, Mødet, hvorom der aabenbart kredses i „Cántico“ og „Llama“? Sagen er nemlig, at begge disse to sidste Skrifter ikke heller giver os Svaret. De forlader Natte-Symboliken og erstatter den med en Regn af andre billedlige Udtryk delvis af høj poetisk Værdi; men med det samme er ogsaa det konstruktive Princip borte, og de lyriske Variationer over et aldrig utilhyllet fremtrædende Tema behersker Fremstillingen og vugger

os ligesom ind i en fjærn og dæmpet Musiks evigt gækkende Trylleri. Disse „noticias“ og „inteligencias divinas“, dette Blomsterflor af Dyder i et Sind, der er udtømt for baade Begreber, Følelser og Energiytringer ud over een dybt passiv Tendens, er for os ligesaa mange Gaader: uløste Ligninger, hvis ubekendte Faktor det ikke lykkes os at udregne. Ind i Centrum kommer vi aldrig. Det sidste Sted, vi mærker nogenlunde fast Grund under Fødderne, bliver derfor, hvor „Noche oscura“ omtaler den begyndende Forening med dens Henrykkelser, Trancer og legemlige Symptomer paa Overspænding af Nervesystemet, som er saa velkendte fra Teresas Skildringer og blandt tidligere Mystikere særlig fra Taulers Antydninger. Som Teresa erklærer ogsaa Juan de la Cruz, at den fuldkomne „unión“ er kendetegnet ved genvunden Ligevægt og de ekstatiske Fænomeners Ophør[1]).

Lad os engang søge at overskue den hele Udviklingsgang. Efter en Periode af ureflekteret, men ogsaa ulutret Lystfølelse ved religiøs Betragtning, Andagt og Askese — det aandelige Livs Barndomstid — føres Sjælen, sædvanlig ret brat og for de fleste Klosterfolks Vedkommende snart, ind i Noche del sentido med Tørhed og Lede ved disse Ting, Tvivl, Forvirring og Fristelser. Under disse Trængsler tabes Tilbøjelighed og Evne til at operere med bestemte Begreber; Forestillinger og Tankebilleder svinder bort, og Bønnen vanskeliggøres, idet dens Objekt ligesom svinder hen i Taage, indtil kun en ubestemmelig, dunkel Drift mod Gud er tilbage. Med denne „ensomme og tørre Kontemplation“, der ledsages af Bekymring og Angst for at være faldet ud af Gudsforholdet, tager det højere Aandens Liv i Sjælen sin Begyndelse. Efterhaanden afløses Frygt og Lede af stigende Hvile og Tryghed, og den herigennem tugtede og rensede Sjæl fortsætter sin Vandring ind i „Oplysningen“s Stadium, som falder sammen med Noche del espíritu. Denne anden og sværeste Krise kaster allerede sin Skygge ind i den ellers harmoniske og fredfyldte Periode efter Noche del sentido i Form af stadig langvarigere og haardere Tilbagefald i Mismod og Ulyst, indtil den hos de faa udvalgte, den bliver

[1]) Noche II Kap. XVIII S. 111, Cántico XIX V. 2 S. 558 („actos fervorosos“ ophører), XXXI V. 5 S. 588, fremfor alt Noche II Kap. I S. 52—53.

til Del i sin fulde Udstrækning, bryder løs — som Regntid efter Tørtid i de varme Lande — med en næsten sammenhængende Række af Uvejr i Sjælens højere Del. De er langt forfærdeligere end den forrige Nat, fordi de ikke samler sig om det menneskelige Sind som Stormcentrum, men synes at udgaa fra Gud selv og tager Karakter af Forkastelse, af Doms og Undergangs Rædsel. Mørket bliver uigennemtrængeligt, idet selve den indre Fornufts Lys er slukket, saa end ikke det svageste Spor af en Udvej mere er til Syne. Der hænger som „en tung Sky over Sjælen“, og selv om enkelte Gange Dækket ligesom tages bort for en Stund, at ikke Naturen helt skal bukke under, saa viger Lysskæret hurtigt igen for endnu tykkere Mulm, saa det synes Sjælen umuligt at forestille sig, at det nogensinde igen skal lysne. Sindet er gjort fremmed for Gud, Helvede har aabnet sit Svælg, og Sjælen føler sig som malet og knust til Atomer, ja, som slugt og opløst i et Rovdyrs Bughule[1]). Intet mere véd den, intet haaber den, intet føler den uden dump Fortvivlelse og Vished om at være blandt de fortabte. Men idet den saaledes finder sig tilintetgjort uden Hjælp og Redning, sker Underet, at een Ting giver sig til at vokse: den umættelige, ubeskrivelige, uforgængelige Længsel efter den Gud, af hvem den tugtes. Den samme Ild, der opbrænder og fortærer, begynder at føles som opflammende og varmende. Guds uudholdelige Nærhed mærkes som livgivende i samme Grad, som den udbrænder alle Hovmodets, Sløvhedens og Nydelsesbegærets Slagger; den skaber en ny Sikkerhed mod Selvets Fristelser, en aldrig før kendt Styrke, en Tørst efter at tjene ham i Møje og Lidelse, en fornyet og fordybet Uafhængighed af Verden, af Lyst og Nød, af alt, selv det højeste, som ikke er ham selv. Sjælen er som et Brændestykke kastet i Ilden og har med unævnelig Pine følt sig angrebet og gradvis gennemtrængt af dens Hede, hvis første Virkning var, at alt i den, som var Ildens Natur modsat, sivede ud og gjorde den endnu mørkere og hæsligere end før[2]), indtil den forgik i Flammehavet; nu vaagner den til ny Bevidsthed som en luende Brand, gjort til eet med Ilden; den knitrer i Gudskærlighedens

[1]) Noche II Kap. VI S. 62.
[2]) Noche II Kap. X S. 81.

Baal- og følger Ildens Drift, som er at bringe det, den gennemtrænger, op til sin Sfæres Centrum, Gud selv[1]). Og hermed er vi naaet til Grænsen af Foreningsstadiet[2]).

Det er vanskeligt at paastaa om en beskreven sjælelig Udvikling, man ikke selv tør sige at have gennemløbet, at den svarer til en Virkelighed. Det højeste, der lader sig gøre, er vel 1) at se, om der findes troværdige Bevidnelser fra anden Side af de Tilstande, der skildres, samt 2) at danne sig et Skøn om selve Beskrivelsens Troværdighed ud fra indre Kendemærker. Hvad den første Prøve angaar, maa den i Hovedsagen lades uforsøgt i dette Skrift. Den vilde nødvendiggøre sammenlignende religionspsykologiske Undersøgelser, der falder udenfor dets Ramme. Hvad her kan gøres, er intet mere end at yde et Bidrag til fremtidig Forskning af denne Art. Derimod kunde der vel endnu foreslaas Holdepunkter for den anden.

Det er værd at mærke, i hvor høj en Grad Juan de la Cruz udhæver sig blandt de mystiske Forfattere ved at rykke Anfægtelsernes Toppunkt saa nær hen imod Foreningsstadiet. Hverken Ruysbroeck eller Teresa kan være hans Forbillede deri. Det hænger jo nok sammen med Planen for den „aktive“ Nat i „Subida;“ men mon ikke Forholdet snarest er det, at Kontemplationens Begyndelse her er anbragt saa tidligt, længe før Enkeltbegreber og Visioner er elimineret, fordi det i den „passive“ Nat Sandheden tro maatte vises, at Kontemplationen ikke er nogen ubrudt Fremadskriden? Det er svært at frigøre sig fra Følelsen af noget vist tvungent ved Opbygningen af „Subida“ og at finde Formlen, hvorefter den teoretiske Afskalling af Tanke- og Forestillingshylstre skal tænkes passet sammen med den praktiske Skærsildslutring under Guds Vredes Ild. Vi støder her første Gang paa et overmaade vigtigt Problem: Juan de la Cruz's Intellektualisme. Ser vi imidlertid indtil videre paa de to Udviklinger under *Oplevelsens* Synspunkt, maa Noche oscura beholde Fortrinet, og det er øjensynligt, at der maa lægges megen Vægt paa de hyppigt forekommende Steder, hvor der tales om Afbrydelser og Blandingstilstande. De to Nætter

[1]) Noche II Kap. XX S. 119. Dette er et af de utallige Vandremotiver, af hvilke Mystikernes Sprog danner Mosaik.

[2]) Se Note 2 S. 157—158.

er et anskueligt Skema, men heller ikke stort mere. Billedet maa snarest tænkes saaledes ment, at den nye, aandelige Gudsforestillings „Anderledesartethed“ i flere Etaper gaar op for Sjælen, idet hver Etape markeres af nye Forvirrings- og Depressionstilstande, forskellige fra Individualitet til Individualitet, men mere dybtgaaende, jo højere et Trin den „dunkle Erkendelse“ er naaet til. Heri følger Juan de la Cruz, som sagt, ikke noget Mønster, og det er vanskeligt at tænke sig nogen anden Kilde end Erfaringen, den egne og andres. Hvoraf ellers dette møjsommelige Arbejde for at tilrettelægge et Stof, der lod sig opstille meget klarere og nemmere efter velkendte Opskrifter; hvoraf disse Forbehold, der røber saa rig en personlig Erfaring; men fremfor alt: hvoraf denne Rigdom i Skildringen og denne overlegent værdige Holdning, der afspejler den dybe Fortrolighed med Æmnet i alle dets yderste Forgreninger og inderste Kroge? Her er intet, der tyder paa Konstruktion og digterisk Omtydning; her tumles med Realiteter.

Hvad vort første Spørgsmaal angaar, var det vel muligt, at for Noche del espíritu's Vedkommende Paralleler kunde findes f. Eks. i en Grundtvigs aandelige Kriser. Denne Opgave lader vi, som sagt, her ligge og nøjes med at henvise til de hos Baruzi S. 617 f. fremsatte Antydninger særlig m. H. t. Katarina af Genua samt til Teresas Selvskildringer (se Note 8 S. 265—266). Noche oscura maa staa ved sin egen indre Troværdighed.

Disse saa betydningsfulde Ytringer af et idealt rettet og fuldkommen midtsamlet Sjæleliv i Kamp og Hvile er det altsaa Juan de la Cruz's Fortjeneste at have forstaaet og fortolket paa et Tidspunkt, da en ny sjælelig Orientering var i Frembrud, som skulde henvise de Strømninger, der i Middelalderens Liv løb paa Overfladen, til en mere undersøisk Tilværelse. Han har bidraget til at bevare Vidnesbyrdene om dem for endnu senere Slægters mulige Renæssancebegejstring. Hans banebrydende Arbejde for Klarlæggelsen af den religiøse Udvikling under en højtspændt mystisk Fordrings Tegn falder i følgende 3 Punkter.

1) Han har skabt en *praktisk* Tomhedens Teologi og grundlagt en religionspsykologisk Teori paa den konsekvente Hævdelse af Væsensforskellen mellem Meditation og Kontemplation.

2) Ved sin dobbelte Gennemførelse af denne Teori — aktivt efter et System af Begrebskategorier, passivt som Analyse af faktiske Sjælstilstande — har han hævdet det religiøse som selvgyldigt Princip og ført dets Indvirkning paa Sjælelivet over fra den metafysiske til den empiriske Sfære.

3) Idet han organisk forbinder Anfægtelsens Begreb med Kontemplationens, vinder han et egenartet og frugtbart Synspunkt paa Evangeliets centrale Indhold: Kristi personlige Ydelse, og forbinder dets Negation og Position ved at lade den højeste mystiske Fuldendelse fremgaa af den dybeste Lidelse. Det sidste faar bl. a. Udtryk i den Plads, han i Noche oscura[1]) har givet den bernardinsk-thomistiske Himmelstige med de 10 Trin. Han lader dette Billede vokse ud af Nattemørket som sin erfaringstunge Skildrings sluttelige lyriske Vignet. Det er mere end Vignet, men dets Placering lader ingen Tvivl om, hvor Tydningens nøgterne Analyse svinder for den stærkere homiletiske Tone i en mindre selvstændigt gennemarbejdet Symbolik.

[1]) S. 112.

NOTER

[1]) Hvor langt endnu Thomas er fra en senere Tids udviklede Kontemplationsbegreb, fremgaar noksom af Sent. IV D. 15 q. 4 a. 1. sol. 2: contemplatio aliquando capitur stricte pro actu intellectus divina meditantis et sic contemplatio est sapientiae actus. Alio modo communiter pro omni actu, quo qvis a negotiis exterioribus sequestratus soli Deo vacat etc."

Sent. III D. 35 q. 2 a. 1 sol. 3: „. . . . sapientiae donum eminentiam cognitionis habet per quandam unionem ad divina, quibus non unimur nisi per amorem".

Sent. III Dist. XXXV q. I a. II sol. 2: „Et ideo vita contemplativa principaliter in operatione intellectus consistit, et hoc ipsum nomen contemplationis importat, quod visionem signat. Utitur tamen inquisitione rationis contemplativus, ut deveniat ad visionem contemplationis, quam principaliter intendit, et hæc inquisitio secundum Bernardum dicitur consideratio . . . . (Ad primum) . . . . quod homo inquantum est contemplativus, est aliquid supra hominem (støder op til Englene).

Nærmere ved Juan og dog mere filosofisk stemt er Bonaventura Breviarium Pars V Cap. VI Coroll.: Sensus vere spirituales dicunt perceptiones mentales circa veritatem contemplandam. Quae quidem contemplatio in Prophetis fuit per revelationem quantum ad triplicem visionem, scilicet corporalem imaginativam et intellectualem, in aliis vero iustus

reperitur per speculationem, quae incipit a sensu et pervenit ad imaginationem et de imaginatione ad rationem, de ratione ad intellectum, de intellectu ad intelligentiam, de intelligentia vero ad sapientiam sive notitiam excessivam, quae hic in via incipit, sed consummatur in gloria sempiterna.

Sent. III Dist. XXIV Dub. IV: Et haec est cognitio excellentissima, quam docet Dionysius, quae quidem est in ecstatico amore et elevat supra cognitionem fidei secundum statum communem.

... Dionysii ... patet responsio quia vult dicere, quod Deo non conspiciatur in via in claritate suae essentiae, sed quod conspicitur in effectu gratiae et experientia suavitatis suae per ipsam anagogicam unitionem.

Derimod finder man — som ogsaa bemærket af Baruzi S. 384 f. — baade hos Hugo af Sct. Victor og hos Bernard en skarp Skelnen mellem Meditation og Kontemplation, ganske paa Linie med Thomas' mellem ratiocinatio og intellectus (se ovenfor S. 107). Teksterne, som findes hos Ostler S. 145—46, hævder med Styrke og Klarhed Meditationens Karakter af en virkelig Undersøgen, hvorimod Kontemplationen er en „augustinsk" Betragtning af vunden Erkendelse og mangler den „nihilistiske" og tranceagtige Karakter, den først faar ved Eckehart og Ruysbroeck, og som Juan de la Cruz fuldender.

Om der kan være Tale om, at Reminiscenser fra Steder som dette eller fra de ovenomtalte Tekster af Hugo og Bernard har haft Indflydelse paa Juans Formuleringer af Modsætningen mellem Meditationens Arbejde og Vandring og Kontemplationens Hvile og Nydelse af Arbejdets Frugt (Subida II Kap. XII S. 153 f.), er ikke let at afgøre. Det er heller ikke særlig vigtigt, da enhver ser, at Paavirkningen i saa Fald kun strækker sig til Formen. Indholdet er af ganske anden Art.

Richard af Sct. Victor: „In humano procul dubio animo idem est summum quod intimum .... per mentis excessum supra sive intra nosmet ipsos in divinorum contemplationem rapimur" (De gratia contemplationis sive Beniamin maior IV, 23. Migne Patr. lat. 196, 167).

[2]) Baruzi S. 612—636, hvor Noche del espíritu — den stormfulde Kontemplationsperiode — behandles, hører ikke til de mindst interessante Sider i denne aandfulde Bog. Henvisningerne til Luthers Salmekommentar (S. 613), til Katarina af Genua (S. 614 og 618—619) og til Teresa Moradas VI Kap. XI (S. 617—618) er træffende, men fremfor alt er den mønsterværdigt koncentrerede og smidige Skildring, hvori intet Moment gaar tabt, af stor Værdi. Skulde der være noget berettiget Synspunkt, der i nogen Grad var kommet til kort hos Baruzi, maatte det blive Forstaaelsen af Natsymbolet som en Akt i den *personlighedssøgende Kærligheds Livsdrama.* Alt kommer jo her an paa, hvor Akcenten lægges. B. er tilbøjelig til noget for stærkt at flytte den hen paa det ogsaa i nærværende Undersøgelse fremhævede rent kontemplative Moment: Trangen til Bevidsthedens harmoniske Selvudfoldelse i Beskuelsen af Gud som Tilværelsens altomfattende Realitet. Deraf baade den lidt overdrevne Dvælen ved Juan's Smag for Mørke, Tomhed, „le néant", som var den mest af æstetisk Art, og den haardnakkede Insisteren paa den virkelig filosofiske Tankes Overflødiggørelse af den mystiske Ikke-Tanke (S. 622). Begge Tendenser gaar gennem hele Værket. Det er dog ikke med det negative — ni modo ni manera — at Sjælen higer efter at forenes. Og det

uudsigelige ved Oplevelsen ligger ikke blot i Tankens sublime Højde, men i Følelsens konkrete Inderlighed, som altid gør Kærligheden stum. „Mas los verdaderos enamorados, como tienen al coraçon caliente, assi tienen la lengua fria con el parlar roto y subito silêcio“ (Baldessare Castiglione: Il Cortegiano, Anvers 1574, S. 179, overs. af Juan Boscán). Det er Mødet mellem Attraaen, der vil favne, og Respekten, der vil fjærne, som giver den uudholdelige Spænding i Gudforladtheden hos Juan og Teresa saavel som hos Katarina. Men Juan lader Uendelighedens Kulde trænge ind til Kærlighedens eget Hjærtepunkt for at bortisne selve Begæret. Først efter at være død fra sig selv kan Kærligheden begynde at leve af sig selv. Men denne Denatureringsproces er forfærdelig.

„Vide affreux d'un coeur sans désir.
Peut on le sentir et survivre?“

Vinet i Amiel III S. 223.

Fjærne Paralleler, som dog er oplysende for Tilstanden, hos Amiel selv (III, 329 og passim; Amiel er den fødte Mystiker, men bliver til det sidste i „noche oscura“) og Dostojefski: Brødrene Karamassof overs. af Thomasen II, 60—61.

[3]) Om Sjælens „sustancia“ hedder det Llama III, S. 667, at den er i Stand til med Kraft at føle og nyde Sjæleevnernes Genstande („. . . el vigor y virtud que tiene la sustancia del alma para sentir y gozar los objetos de las potencias“), en Funktion af „Væsenet“, der identificeres med „la frución del sentido“.

[4]) Jfr. Noche oscura del espíritu Kap. IX (citeret efter Burgos-Udg. II, S. 444):

„Y porque el alma ha de venir a tener un sentido y noticia divina muy generosa y sabrosa acerca de todas las cosas divinas y humanas que no caen en el común sentir y saber natural del alma (porque las mira con ojos tan diferentes que antes, como difiere el espíritu del sentido y lo divino de lo humano), convienele al espíritu adelgazarse y curtirse acerca del común y natural sentir, poniéndole por medio de esta purgativa contemplación en grande angustia y aprieto, y a la memoria remota de toda amigable y pacífica noticia, con sentido interior y temple de peregrinación y extrañeza de todas las cosas, en que le parece que todas son extrañas y de otra manera que solían ser . . . . . Aquí le parece al alma que anda fuera de sí en penas. Otras veces piensa si es encanta-

„Og fordi Sjælen skal naa til paa saa ædel og liflig guddommelig en Maade at smage og kende alle guddommelige og menneskelige Ting, saa de ikke faar med dens sædvanlige Følen og naturlige Kundskab at skaffe (thi den kommer til at se paa Tingene med Øjne, der er saa forskellige fra før, som Aanden er forskellig fra den kødelige Sans og guddommeligt fra menneskeligt), derfor sømmer det sig for den at gøre sig aandeligt baade smal og kort, hvad den sædvanlige, naturlige Sans angaar, ja, formedelst denne Kontemplationens Renselse bringe Aanden i heftig Trængsel og Nød og fjærne enhver hyggelig og fredelig Tanke fra Fantasien, saa kun det indre Liv sanses, og Sindet føler sig fremmed og underligt ved alle Ting; sære bliver de alle og helt anderledes, end de har

miento, el que tiene o embelesamiento, y anda maravillada de las cosas que ve y oye, pareciéndole muy peregrinas y extrañas, siendo las mismas que solía tratar comúnmente."

plejet at være.... Sjælen føler sig nu som fra sig selv af Pine. Til andre Tider tænker den, om den skulde være forhekset eller bedøvet; den gaar i en bestandig Undren over alt, hvad den ser og hører, og finder det hele saa fremmed og underligt, skønt det dog er de samme Ting, den var vant til at have med at gøre."

Stykket egner sig til Demonstration paa een Gang af det grammatisk løse og ulogiske, der kan være ved Juans Stil, og som bidrager yderligere til at vanskeliggøre en Oversættelse, der allerede af andre Grunde er besværlig nok, og af den massive Tæthed og Fylde i Udtryksmaaden, der gør hans Beskrivelser af iagttagede Tilstande saa psykologisk værdifulde. Amiel frembyder ogsaa her en moderne Parallel, ikke saa meget ved Enkeltbeskrivelser som ved sin bestandige indre Afdøen fra Bevidsthedens erhvervede Indhold og Tilbagevenden til en Art Nulpunkt, hvor alt er deprecieret under Trykket af det Absolutes Værdi (se I, 141—142, 176—177, 209, 212—213, 254—255, II, 79, 118, 138—139, 189—190, III, 84, 115 o. fl. St.).

DET LØNLIGE MØDE

Baruzi har saa indgaaende og i Hovedsagen saa forstaaende behandlet Juan de la Cruz's Forhold til den nyplatoniske Mystik, at der forsaavidt — med enkelte Forbehold — kunde henvises til hans Fremstilling. Imidlertid er jo dermed ikke sagt, at han ogsaa har gjort det klart, hvorledes der bag et System, der synes sammensat af saa forskelligartede Elementer som Tankens Over- eller Anti-Sublimering til „negativ Ekstase" og Sjælens Møde med en personlig Gud, kan ligge en forstaaelig individuel Oplevelse. Det er paa Tide, at vi tager Problemet op; det har stirret os i Møde fra mere end eet passeret Vejsving, snart i Skikkelse af det Spørgsmaal, om det er muligt at føle Kærligheds-længsel efter et Væsen, om hvem der intet maa *vides,* snart som Undren over den indre Selvmodsigelse i et Trosbegreb, der paa een Gang fastholder og tilintetgør sin Genstand, snart endelig, og ikke mindst, ved den stærke Indstrømmen af følelses-betonet Symbolik i Slutningen af „Noche oscura". Og nu, da vi skal til at skildre den sluttelige Fuldbyrdelse af „det lønlige Møde", Maalet for Sjælens lange Rejse, samler alle Spørgsmaalstegnene sig om Gudsbegrebet. Denne skjulte og dog saa aktive Guddom, hvis Væsen vi i den „tørre" Kontemplation føler som fremmed for vort, og som umiddelbart derefter faar vort eget Væsen til at skælve i sin Grund ved sine „Berøringer", under hvad Lignelse kan den og dens Virken i Sjælen gøres os forstaaelig? Det er ikke Plotins „Værende", vi staar overfor; dertil er der for megen Personlighed; men det er heller ikke, synes det, den fortabte Søns Fader, der løber i Møde og omarmer. At der ligger noget dybt positivt til Grund, aner vi, men bliver det muligt nogensinde at trænge ind til Forstaaelsen af dets Art?

Det første, der trænger sig paa, er Spørgsmaalet om det bort-

stødende hos Gud. Det forekommer mig, at man her ikke vilde behøve at vige tilbage for igen at benytte sig af Analogier fra beslægtede Sfærer. I ethvert sandt menneskeligt Kærligheds-forhold er der noget, der svarer til det religiøse. Lighedspunktet ligger i den Fordring, som man paa intet af de to Omraader slipper udenom: at den udvortes Besiddelse som Maal for det ureflekterede Begær maa afløses af det frie aandelige Gensidighedsforhold, der kun naas gennem et Afkald. „Evig ejes kun det tabte". Saa længe Kærligheden kun har sin Genstand som noget, den klamrer sig til med Sanser eller Tanker og regner for Ejendom, kan Genstanden mistes, ja, den ejes slet ikke, men unddrager sig stedse mere tydeligt: Skyen favnes for Juno. Først naar den store Opdagelse er gjort, at den ene Sjæl kun kan eje den anden ved uden Begær rent aandeligt at lade sig fylde af dens Ide, begynder Forholdet at blive reelt. Men en Personligheds Ide er noget skjult, en sikker, men dunkel Helhed, der forholder sig irrationelt til Ydersidens Enkelttræk og kun gribes og fastholdes i en Dybde, der gaar bag om alt det akcidentelle, „habito cierto y oscuro". Ofte er det først Døden, der lærer os det; men enten det sker før eller efter den ene Parts legemlige Udslettelse, er og bliver der Tale om intet mindre end en aandelig Død for hele den naturlige Eros' Kompleks af Følelser og Forestillinger, hvis den virkelige aandelige Besiddelse skal naas. Literaturen, der mest bliver indenfor det æstetiskes Begrænsning, er sparsom med Beskrivelser heraf, hvorimod det i Praksis er Tusinders aldrig udtalte Erfaring. Og her er det afgørende, at ikke blot det tabte vindes tilbage, men at en hel Erobring fra ny sker: gennem den fulde Resignation bliver netop Personlighedens Kærne for evig vundet i en Betydning og med en Fylde, som unddrager sig Udtryk og netop derigennem viser sin dybere Art.

Kun med aaben Sans for den her antydede dybere Livsforstaaelse tør man nærme sig en religiøs Forkyndelse som Juan de la Cruz's. Men har en saadan Betragtning sin Plads i en videnskabelig Undersøgelse? Med den kan vi jo dog ikke løse Problemet platonisk-kristelig! Maaske ikke, men et Skridt er vi dog nok naaet frem. Det nylig sagte har nemlig som bekendt

indenfor den oprindelige Platonisme sin Anvendelse *ikke* paa det egentlig religiøse Forhold, men paa det æstetisk bestemte og dér endda kun med Forbehold. Den platoniske Eros stiger fra sin umiddelbare Genstand op mod dens Ide og dermed ind i et Rige, hvorfra der ingen Tilbagevenden er til Personlighedernes Sfære, og mindst af alt er en saadan Tilbagevenden mulig, hvor det drejer sig om det guddommelige selv. For Plotin er det paa væsentlig samme Maade: Afkaldet, han forkynder, er ikke noget virkeligt Afkald, da det er en abstrakt Skuen og ikke et Personlighedsforhold, der fra først af sigtes imod. Her derimod behøver vi ikke at gentage Beskrivelsen af, hvor frygtindgydende en Plyndring af Sjælen det er, der foregaar. Udgangsstillingen er den kristeligt bestemte Gudslængsel, og det er mod dens Maal, der stræbes; men Vejen er Afkaldets: den drejer af og fører bort for saa som ad en Spirallinie uventet at vende tilbage til samme Punkt i uendelig forhøjet Plan. Man kunde indvende, at Talen om Afkald saaledes forstaaet ikke medtager Bortstødningens afgørende Motiv: Hævdelsen af den uendelige Afstand mellem Gud og Menneske. Men denne Afstand er for Juan de la Cruz ikke først og fremmest en metafysisk Bestemmelse, men en Værdidom, og Kærlighedens Væsen i det personlige Forhold er netop at sætte den Værdiforskel, der begrunder en Følelse af Haabløshed, Ringhed og Afmagt.

Atter herigennem øjner vi den mærkelige Skæring mellem Juan de la Cruz's og Luthers Syn. Begge begynder med at savne, den ene Brudgommen, den anden Faderen. Den ene lades ene i Mørket, den anden for Dommen. Luthers store Erfaring er, at Sjælen maa ind under Vreden for at opleve Naaden, Juan de la Cruz's, at Sjælen maa ind i Tomheden for at smage Fylden. Resultatet bliver i en vis Forstand det samme. Men Formlen for det positive Forhold, naar det endelig engang er til Stede, bliver ifølge Sagens Natur vanskeligere at opstille for Juan de la Cruz. Organet, der skulde kunne meddele den, er jo først sat ud af Funktion og nu ganske vist atter ved Mæle, men taler det et forstaaeligt Sprog? Og dog maa det være hans Mening i det mindste at antyde den. Han staar jo i sine Skrifter som den, der ønsker at forklare en tilbagelagt Udvikling, hvori Sjælen

har overlevet sin egen aandelige Død. Til hvilket Gudsforhold har den ført?

Juan de la Cruz er som sagt ikke Filosof. Han mangler den filosofiske Tankes Drift mod alsidig Gennemtrængelse af sit Materiale og mod stringent, almengyldigt Udtryk. Men han er skabende indenfor sit Omraade, som er det religiøse. Her er han baade indtrængende og sagligt følgestreng, og det er imponerende, hvad han med sit mangelfulde psykologiske Skema og sin traditionsbundne Metafysik har formaaet at skabe af nye og prægnante Udtryk for en af de mest højtflyvende Pretensioner, Mystiken kender. Selv om han derfor aldrig havde sagt sit ovenfor anførte Ord om den ene Tanke hos Mennesket, som er mere værd end hele Verden, vilde man aldeles miskende ham ved at anse ham for en sværmerisk følelsesfuld Person uden kraftig intellektuel Benbygning. Tværtimod er det tydeligt at mærke, at vi her staar overfor en af de religiøse Typer, for hvem *Tanken om Gud* er det store Problem. Naar han gaar ud fra Guds Ophøjethed over alle Tankens Kategorier, er det ikke for hurtigst muligt at kunne lægge dem fra sig og svømme ud i et Følelseshav, hvor alt er gyldigt, som vækker Stemning, men netop af dyb intellektuel Interesse: for at værne en højere Tankeverden mod at drages ned i og inficeres af en lavere. Der gaar en utaalmodig Længsel gennem „Subida"s Udviklinger efter at komme fri af alt det, der som en Taage lejrer sig om den egentlige, rene Gudside. Vi føler den dybe, smertelige Anelse om, at denne Ide, naar alt for dens Skyld er vraget og kastet bort, dog vil vise sig umulig at gribe, men føler samtidig som et „Quand même!", en ukuelig Vilje til fortsat Stræben, om saa skulde være, med selve Livet som Indsats. *Den rene Tanke om Gud* er Jomfruen i Fugleham, for hvis Skyld han villig skærer Braden af sit Bryst.

Vi har tidligere været inde paa Arten af Juan de la Cruz's Syndsfølelse. Selve Udtrykket forekommer fremmed, i den Grad fjærner han sig her ikke blot fra den lutherske, men fra den paulinske, ja, fra den augustinske Type. Hans Bevidsthed om Afstanden fra menneskeligt til guddommeligt er langtfra mindre intens, men den er udpræget intellektuelt farvet i den Forstand,

at det fremfor alt er Mennesketsankens falske og fordrejede Spejling af Guddommen, der bringer ham denne Afstand til Bevidsthed. Den er det, som er ham uudholdelig, Aandens Forraaden af sin egen Beskuelses eneste værdige Genstand, Erkendelsens ophøjede Maal draget ned i unævnelig Karikatur, Menneskemyrens Frækhed overfor Guds Majestæt, som skal æres i Tavshed, da ingen Tunge kan udtale hans Navn. Det er en Tankens Udslettelse for Tankens Skyld, en himmelstormende Hasten frem over dens Ruiner mod en ny Syntese, hvori dens egentlige Trang kan stilles.

I arkaiske Kunstepoker, f. Eks. de assyriske Relieffers, hvor Kunstens Teknik efter vore Begreber er ufuldkommen, fordi der kun arbejdes med to Dimensioner, opnaas der med disse „primitive" Midler ofte en Skønhedsvirkning af en egen monumental Art, som den teknisk overlegne Nutid ikke opviser Magen til. Det vilde maaske være rettere ved disse Værker at tale om, at deres Mestre ikke har *villet* anvende den tredje Dimension, end om, at de ikke har *kunnet*. Hvad der er nok til at frembringe sin Virkning, er ikke ufuldkomment, men blot mesterligt begrænset. Juan de la Cruz turde vel kaldes Ikke-Metafysikeren af egen fri Vilje. Opvokset i „det overnaturlige"s Atmosfære og oplært i dets Teknik, omgivet af Troen paa det og *selv ingenlunde frigjort fra den* har han resolut kasseret det hele Arsenal, *skønt han ikke har Adgang til bedre Vaaben*. Han gaar hellere vaabenløs i Kampen. Og uden Kant's Forudsætninger foregriber han Kant's Kritik.

Det kan ikke nægtes, at der her er en Forskel ogsaa fra Teresa, hvorigennem Juan de la Cruz nærmer sig den tyske Mystik og Nyplatonismen. Teresa kommer aldrig ud over en anderledes antropomorf Terminologi end Juan de la Cruz's, som viser, at hun er sikrere end han mod Panteismen, men ogsaa, at det opnaas paa Bekostning af det eleverede i Gudsforestillingen. Der er over hendes bestandige Tilbagevenden til Udtryk for etiske Egenskaber hos Gud, for Guds Handlemaade og for Synderne, hvormed han krænkes (ofender), en anden Klang end selv over de stærkeste Ord hos Juan de la Cruz om, hvordan Sjælen overfor Gud føler „su íntima vileza". Ikke saaledes, at enten

Gud som handlende og formaalsættende Personlighed forsvinder, eller det etiske Ansvar fortoner sig; men Guds Virken er set som rensende, tugtende, løftende, opdragende mere end som tilgivende, paulinsk retfærdiggørende, og hos Mennesket ligger Vægten ikke paa den Skyldbyrde, det paadrager sig, men paa Selvforblindelsen, som forhindrer Guds Arbejde i Sjælen og umuliggør Opstigningen til den rene Betragtning[1]). Trods den gammeltestamentlige Farve over Guds absolute Fordring, hvorom der i det foregaaende var Tale, kan det ikke skjules, at det jødiske her træder tilbage for noget, man vilde fristes til at kalde græsk, hvis ikke den levende, aktive Gudside og den nytestamentlige Psykologi var i Vejen. Hvad er det for en Type, vi her stilles overfor, og hvis Gaade vi stadig kredser om og ikke kan løse? Den nemme Udvej at tale uklart om Nyplatonisme er altsaa ikke farbar; men er Fænomenet blot en „Blanding", og hvad er der vundet ved at anbringe en saadan Etikette paa det? Dermed er dets indre Liv jo ikke afsløret.

„Dersom Sjælen søger efter Gud, saa søger dens Elskede endnu meget mere efter den", hedder det „Llama" S. 654 ved Indgangen til det store Stykke om Kontemplationens afgørende Vending imod Foreningsstadiet. Udtryk som disse og hele Skildringen — baade her og andetsteds — af Guds Førelse med Sjælen viser snarest Slægtskab med Augustins Confessiones, men derigennem tillige med de johanneiske Skrifter i N. T. Det er ogsaa med udpræget rigtigere Forstaaelse, Juan citerer disse Skrifter end de paulinske[2]). De paulinske Skrifter anvender han fortrinsvis, naar han vil exemplificere en Ekstase, der netop ikke er indarbejdet paa konstitutiv Maade i hans Teologi, eller

[1]) For Klarheds Skyld, ikke for dermed at udtale noget nyt, tilføjer jeg, at en Religiøsitet af luthersk Type forsaavidt her viser et mere komplekst Billede, som Guds i hvert Øjeblik givne Frelse stadig maa kombineres med den endelige Opfyldelse *og kan lade denne træde i Baggrunden,* hvorimod Juans Mystik altid sigter mod det fjærnere Maal. Vi faar intet Sted Besked om hans Forhold til det sakramentale — den eneste mulige Modvægt. Teresa og Eckehart er — hver paa sin Maade — mere „statiske".

[2]) Johanneiske Citater: Subida S. 109, 113, 129, 238, 298—299, Cántico 515, 595, 607, 608, Llama 620, 631, 673; paulinske: Subida 177, 179, 193, 213, 214, 217, 241, 279; Cántico 493, 503, 527, 578, 593, 597, 598, 603, 607, Llama 629, 631, 643, 644.

den Kristi Iboen, hvormed Paulus og Juan de la Cruz næppe mener det samme[1]. Naar han derimod gør Brug af Johannes, befinder han sig i alt Fald tilnærmelsesvis paa den johanneiske Grundlinie, der for en Del ligger hans egen Grundlinie betydelig nærmere, end Paulus' gør. Nu er ganske vist Paulus en saa rig Individualitet, at det ikke er vanskeligt at finde Steder hos ham (som I Kor. XIII 12), der i det mindste strejfer Erkendelsesmystiken; men selv paa saadanne Steder er Tonen en anden end Juans, og de kan næppe siges at ligge i Paulus' Hovedlinie. Den johanneiske Literatur derimod kan man lade bære saa stærkt et Slægtskabsmærke med Paulus, man vil, der bliver dog altid tilbage den centrale Hævdelse af Aanden som det rensende Princip i Antitese til en Natur, hvis Blindhed den erstatter med guddommeligt genfødt Erkendelse af Guds Herlighed[2]. Gennem denne Tanke er den johanneiske Literatur nærmere beslægtet med Juan de la Cruz end med nogen anden Mystiker, jeg kender, og er det end ikke dermed afgjort, at der ingen ikke-kristelige Traade er i hans Væv, saa tør man paa den anden Side ikke straks paastaa, at han er fjærnere fra Kristendommens Kilde end Paulus og Luther, fordi hans Strømleje er et andet.

„Mystificeret Justifikationslære“ er det af R. Otto (Westöstl. Mystik S. 27 ff) prægede Udtryk for Eckeharts Forkyndelse af Sønnens, det evige Ords Bliven født ind i Sjælen, hvorved Sjælen bliver eet med Kristus og Gud. Retfærdiggørelsesdogmet har til syvende og sidst ogsaa hos Luther sit Udspring i en en indre, „mystisk“ Erfaring; hvad Eckehart angaar, er det hans Paastand, at Sjælen med sit *Væsen* (substantia), ikke gennem Erkendelsen, har Del i dette Ord, i Sønnen, som er Guds Selvobjektivering. Denne participatio bliver effektiv i den Sjæl, som har løsnet sig fra sig selv og sin egen Væren. Og saaledes opstaar en ny Erkendelse af Gud, eet med hans egen Selverkendelse og med Sjælens „over-empiriske“ Væsen, som nu folder sig ud i de genfødte Sjælsevner: det er saaledes, Sjælen føder Sønnen tilbage i Gud. „Participatio“, hos Thomas kun et

[1]) Cántico XI S. 527, XXVII S. 578.
[2]) Johs. Ev. I 13, III 5—8, XIV 16—17; I Joh. III 1—2.

platonisk Levn, der slæbes med blandt andet skolemæssigt indtørret Arvegods, faar saaledes hos Eckehart nyt Liv og bliver Udtrykket for den dybeste religiøse Erfaring. Saa vidt Otto. Har han Ret, ser man, at Skridtet virkelig kun er kort til den lutherske Retfærdiggørelse af Tro alene forstaaet som en apriorisk Meddelelse af guddommeligt Væsen til Sjælen, der tilegner sig det rent passivt, ikke gennem Erkendelse eller Dyd, kun ved Tro paa Ordet. Forskellen skulde saa — som Otto fremhæver — alene(?) ligge i Luthers Fastnaglen af den hele Sammenhæng til det givne Skriftord modsat Eckeharts Hæften den under sin gnostiske Logos-Abstraktions Luftballon. Otto finder her et Punk, hvor Forbindelsen mellem Eckeharts Spekulation og hans jævne Kristenfromhed skulde være særlig anskuelig, ligesom det er paa dette Punkt, Luther selv følte sit Slægtskab med „Eyn deutsch theologia".

Ved første Øjekast kan Juan de la Cruz forekomme milevidt fjærnet fra den lutherske Retfærdiggørelseslære. Asket med Liv og Sjæl, bestandig sigtende mod Fuldkommenhed, synes han at vise en Vej til Gud, der gaar gennem stadig frygteligere Anstrengelser, og kræve en Spægelse ikke blot af Kødet, men ogsaa — og navnlig — af Aanden, som voldfører og blinder Naturen. Uvilkaarlig ser man for sig Billedet af den overanstrengte Atlet, der segner i Triumfens Øjeblik. Saaledes har man ogsaa villet se ham, „terrible et sanglant, et les yeux secs" (Huysmans: „En Route" ap. Baruzi S. 296) foran sit Maal — og hvor stærke Bevissteder kan ikke anføres! Brevet til den ukendte Munk med sit „Bod og stadig mere Bod"[1]), eller maaske allersnarest et karakteristisk Sted fra „Llama" (S. 633), hvor Sjælen venter sig Bønhørelse og Sønderrivelse af Jordelivets sidste hindrende Slør „nu, da jeg er saa befæstet i Kærlighed (fortalecida)", at jeg „beder om det, Du vil, jeg skal bede om, og ikke ønsker det, Du ikke vil, jeg skal ønske, ja, slet ikke kan det — det kommer mig end ikke i Tankerne at bede om det — og siden mine Bønner nu har mere Grund og Mening i Dine Øjne ..." o. s. v. Er det ikke tydeligt Slutpunktet af en „semipelagiansk" Udviklingslinie? Og al-

[1]) Cartas XV, Ed. crít. III S. 109.

ligevel: vi har jo vundet een Erkendelse, som gør det yderst betænkeligt, ja, umuligt at drage denne Slutning. Anstrengelsen, den asketiske Himmelstige, er jo intet andet end „Vandringen i ren Tro“, det store Nej til alle Anstrengelser for aktivt at gribe Gud, Vejen, hvor alle Støtter bortkastes (aktivt), eller rettere: bliver taget fra Sjælen (passivt), fordi *Gud vil være alene om Værket*. Skal denne Vej føre til Maalet, maa det ske ved, at „det evige Ord fødes ind i Sjælen“, eller rettere: fornemmes, naar alt andet Indhold er drevet ud.

Netop dette er Juan de la Cruz's Tanke. Man vogte sig for at lade sig blænde af Ordvalget, naar det t. Eks. hedder (Noche S. 75) „tal bienaventuranza *se debía* a tal pobreza de espíritu“, eller (Cánt. S. 563), at den Sjæl, der har smykket sig med Dyder, „*fortjener*“ (meresce) at blive gjort lig med Ham. Saadanne Udtryk[1]) skal ses i Belysning af de grundlæggende teocentriske Steder, hvor Gud beskrives som Solen, der staar over Sjælene og skinner ind, saa snart Dækket tages bort (Llama S. 660), den Elskede, der søger efter Sjælen (Llama S. 654), Gud, der ikke kan hindres i at gøre efter sin Vilje med den udtømte og hengivne Sjæl (Subida S. 107). Tanken om Gud som den ene-virkende staar lige i Centrum af Juan de la Cruz's Lære; den samlede asketiske Stræben gaar ud paa intet andet end at gøre Plads for denne Virken, skabe den Stilhed i Sjælen, i hvilken den kan finde Sted[2]). Og det, som virkes, er intet andet end den samme Meddelelse af Guds eget Væsen, som Eckehart udtrykker ved, at han taler sit Ord i Sjælen („Una palabra ...“), og som fører til Væsens-Forening med (unión sustancial) og Delagtiggørelse i Gud (Dios por participación). Det vilde heller ikke hos Juan de la Cruz være forfejlet at tale om mystificeret Retfærdiggørelseslære; endnu bedre kunde man vende Udtrykket om og sige, at Mystikens Vej her er udviklet til virtuel Retfærdiggørelse.

En gennemført Sammenligning mellem Juan og Luther vilde

[1]) Hele Sammenhængen S. 563 f. gør det iøvrigt klart, hvorledes Ordet skal forstaas. Former af „merescer“ kommer stadig igen og belyses af „Declaración“ S. 567.

[2]) Se Note 1 S. 220.

kræve et dybere Kendskab til Reformatoren, end vi her har kunnet erhverve os. Men saa meget tør man vel uden nærmere Dokumentation paastaa, at den vældige Spænding mellem Synds- og Naadesbevidstheden, som er betegnende for ham, trods alt har en nærmere Parallel i Juan de la Cruz's Lære end i Eckeharts. Paa en vis Maade træder en tilsvarende Spænding for Dagen i Eckeharts aabenbare religiøse Betagelse, men hans spekulative Udgangspunkt gør det umuligt for ham at fatte og vise, hvorledes Troen stiller hele Menneskets Forhold til Gud paa ny Basis, saaledes som Luther gør det. Hos Juan de la Cruz derimod, hvor ikke „homo nobilis", men „conoscimiento de su miseria" er Ledemotivet, bliver Troen ganske anderledes indsat i sin Funktion af receptivt Princip, og Spændingen mellem Væsen og Væsen, der hos Eckehart egentlig ophæves og dog bestandig ligesom genfremkaldes gennem en Overbyden sig selv i gnostiske Formuleringer, er her den indre Drivkraft i et reelt sjæleligt Drama. Naar vi trods dette ikke kan slippe for en Følelse af, at der dog findes en Art nærmere Slægtskab mellem Luther og den tyske Mystik, saa kommer det næppe blot af Sprogklangen: der er virkelig noget i selve Fromhedsarten, som giver Juan de la Cruz en Særstilling, ogsaa overfor Tauler, Suso og Ruysbroeck, ja, selv overfor Teresa. Hans Ejendommelighed er vi allerede godt forberedte til at fatte gennem den Indsigt, vi har skaffet os i hans „negative Teologi"; men den fulde Forstaaelse naar vi først frem til ved at beskæftige os med de positive Udviklingsstadier, som de navnlig foreligger skildret i „Cántico" og „Llama". Disse Skrifter vil give os yderligere Materiale til Belysning af, hvor mange Elementer der i Virkeligheden krydses i denne Mystik; men navnlig vil en Analyse af dem hjælpe os til at fatte dens tre Hovedtræk, som er 1) Attraa fremfor Tillid, 2) Livsbegær fremfor Verdensflugt og 3) den lyriske Symbolismes Betydning. Ad denne sidste Omvej vil vi søge at nærme os det stadig gaadefulde Gudsbegreb.

„El Cántico Espiritual", Juan de la Cruz's største Digt, bestaar af 39 Strofer, „Canciones entre el alma y el esposo", af hvilke kun V. 27—30, 33—34 og sidste Halvdel af V. 12

er lagt i Brudgommens Mund. Mens den frit komponerede religiøse Digtning (ikke direkte støttet til nogen bibelsk Tekst), i Fortsættelse bl. a. af den franciskanske Lyrik, ellers er Juan de la Cruz's Felt, har han her forsøgt en Omdigtning paa sit Modersmaal af den kristelige Mystiks Yndlingsskrift og Arsenal, Salomos Højsang. Dertil har han saa føjet en Prosakommentar til sit eget Digt. At kommentere Højsangen eller gøre den til Genstand for Betragtninger af mystisk Art havde længe været Skik; bl. a. har baade Bernard af Clairvaux og Gerson gjort det, og lige op til vor Brorson har de erotiske Symboler for Sjælens Forhold til Kristus og Gud ad denne Vej bevaret deres Plads i Opbyggelsesliteraturen. I Datidens Spanien, hvor Modreformationens Sejr betød streng Hævdelse af Vulgatas Monopol, har man i de mangfoldige digteriske Behandlinger af bibelske Motiver, lige fra „farsas sacramentales" til Luis de León's Digte, haft en Slags Erstatning for Protestantismens Bibeloversættelser. Saadanne Omdigtningers opbyggende Værdi afhænger jo dels af det paagældende hellige Skrifts egen og af dets Tilgængelighed for den jævne Læser, dels af Digterens Evne til ved Fortolkning, evt. Omtydning, at brugbargøre dets Indhold. Og set under dette dobbelte Synspunkt maa Juan de la Cruz's „Canciones" kaldes en ligefrem storartet Ydelse. Omdigtningen, i dobbelt Mening „vuelto a lo divino", med Tilbagetrængelse af det sanselige i Billedstoffet og Indblæsning af mystisk Aand, skaber af Højsangens Motiver et helt nyt og betagende Kunstværk, ophøjet aandeligt og dog mættet med Sødme, et lyrisk Melodrama udspillet til Toner af næsten serafisk Klang.

Versemaalet er det samme som i Noche oscura og behandlet med lignende Mesterskab. Billedsprog og Grundrids — Søgen, Finden og fælles Elskovsjubel — er taget fra Højsangen, men benyttes paa fuldkommen selvstændig Maade. „Handlingen" følger i alle Enkeltheder sin egen Bane, og Billederne anvendes frit efter det nye Digts Plan, som man tager Sten fra en Ruin og føjer dem ind i en ny Bygning. Derigennem er Forholdet til det bibelske Digt blevet af underordnet Betydning: vi har for os, som i Noche oscura, en selvstændig lyrisk Digt-

ning over selve den religiøse Hovedoplevelses Motiv. Kun i een Forstand er Højsangens Indflydelse bestemmende: den gør i adskillige Enkeltheder Symboliken betydelig mindre gennemsigtig end i Juan de la Cruz's øvrige Poesi. Vi har tidligere nævnt det: selve Rigdommen paa Billeder, der ofte ligger tæt op ad hinanden (t. Eks. V. 25, 29—30 og 31, V. 27 og 33), men som samtidig idelig skifter og fortrænger hverandre, gør det vanskeligt overalt at fastholde en Traad. Men desuden er visse af Billederne svære at tyde — forøvrigt unægtelig især paa de Steder, hvor de gaar ud over det i Højsangen givne (V. 32 og 39). Og endelig kan der være Tvivl om, hvorledes Bevægelsen i det enkelte forløber gennem Versene. Det kunde se ud, som om Digtet tre Gange naaede et Højdepunkt — V. 17—18, V. 27—28 og V. 33 — saa der altsaa ind imellem maatte tænkes en Tilbagevenden til lavere Niveau, hvad heller ikke modsiges af de Opfordringer til at skaffe Samling og Ro i Sjælen, som de mellemliggende Vers indeholder. Juan de la Cruz forklarer selv, at den første Etape, hvis Højdepunkt er i V. 17—18, betegner „Trolovelsen", mens „Brylluppet" findes V. 27—28. Ikke desto mindre blive adskilligt ved at være uklart. Den kosmiske Naturmystik bryder allerede igennem V. 13—14, mens Juan de la Cruz's Teori er, at den først følger efter den fulde Forening. Det virker forvirrende, at Udtrykket „desposada" bruges saa sent som i V. 28, selv om det forklares som Tilbageblik, og den allegoriske Forklaring af „manzano" ved Korsets Træ gør hele Billedet tidløst i Sammenhængen her. Endelig stemmer det ikke ganske med Foreningsstadiets Fuldkommenhed, at de førnævnte Besværgelser af de forstyrrende Kræfter har deres Plads netop her (V. 29—31). Imidlertid faar disse Indvendinger kun liden Vægt, naar det erindres, at Juan de la Cruz's „Cántico" netop deri følger sit Forbillede, at det er udpræget *lyrisk* anlagt og udført, endnu mere end Noche oscura. Man har Indtrykket af, at det er med noget Besvær, *Teologen* Juan de la Cruz orienterer sig i *Digterens* rigt bølgende Tankeverden, og i hvert Fald bør *vi* næppe forlange strengere Logik og Kronologi end den, *han* har været tilfreds med. En Fremadskriden med Tilbageslag turde vel

ogsaa, som vi har talt om, bedst svare til den virkelige Erfaring, der ligger bagved.

Bruden — som det, forsaavidt ulogisk, hedder straks fra Begyndelsen — finder sig forladt af den Elskede, netop som hans hastige Besøg har vakt hele hendes Elskov til Live. Søgende drager hun af Sted; hun udfritter Hyrderne og selve Naturen om hans Spor og faar til Svar, at han er ilet forbi og har kastet en Afglans paa den. Hendes Klage over kun at faa halvt forstaaelige Svar af Skabningerne stiger til en Ekstase, der fører hen imod Opgivelse af Livet selv, indtil Duens høje Flugt standses af den Elskedes Røst, som kalder den tilbage: den saarede Hjort viser sig, det første Møde er nær. Bruden udbryder i begejstret Beskrivelse af Brudgommens Skønhed, deres Lejes Pragt, hans dragende Magt. Beruset af hans „Vin" oplever hun Trolovelsen og giver sig hen til ham, saa alt andet glemmes. Han har ladet sig binde af hendes Dejlighed, den, han ved sit Kærlighedsblik har kaldt frem; nu skal alt, som forstyrrer, forsvinde, Lidelse og Prøvelse ophøre: han vil lægge sig til Hvile i hendes Have. Nu taler Brudgommen: Bruden er gaaet ind i Haven, under Træet, hvor Trolovelsen fandt Sted. Forstyr hende ikke, at hun kan hvile trygt. Bruden: Bliv alle udenfor, og Du, nyd vor skjulte Lykke og den Rigdom, jeg underfuldt har erhvervet. Brudgommen: Duen har fundet sin Rede og sin Mage i den Ensomhed, hvortil den Elskede førte hende. Bruden: Lad os trænge dybere ind i Mysteriet og smage dets dulgte Sødme. Her opfyldes alle Løfter, her omhylles vi af Nattens Fred og omspændes af Kærlighedens Vellystflamme. I Tryghed for alt ondt læsker hele mit Væsen sig ved den evige Kilde.

Gennem denne frie Parafrase kan Digtets Hovedlinier saa nogenlunde skimtes. Skønt det tydeligt ses, at Symbolets Forhold til Oplevelsen principielt er af samme Art som i Noche oscura, behøver her de enkelte Vers i anderledes Grad Kommentar. Æstetisk saavel som religiøst er de enkelte Strofers Værdi mere uensartet end i det korte, helstøbte Noche oscura-Digt, og de to Vurderinger falder mere ud fra hinanden. For os, der søger efter Strukturen i Juan de la Cruz's mystiske System,

er det først og fremmest af Vigtighed at se, paa hvilken Maade her knyttes til, hvor „Noche oscura“ slap, og undersøge, hvad her bringes af nye Momenter i den religiøse Livsgang, vi følger. Derfor træder alle de første 11 Strofer i Baggunden, da deres Mening efter Juan de la Cruz's egen Opgivelse er at skildre Renselsens og Meditationens Stadier. Kun bør det noteres, at her forsaavidt er givet et værdifuldt Bidrag til konkretere Forstaaelse af disse Stadier, som der er Tale om Forsøg paa at *naa Gud igennem Naturen*. Det er et af den ældre Mystiks Yndlingstemaer. For en Mystiker som Bonaventura falder det ind under Kontemplationen[1]), mens det naturligvis ikke kan gøre det for Juan de la Cruz. Tværtimod er det for ham en Del af den Meditation, hvis Værdi kun er propædeutisk, ikke absolut. Iøvrigt svarer Skildringen af Brudens Elskovskvide godt til Beskrivelsen af Noche oscura baade del sentido og del espíritu, og Allegorien, hvorved Kilden V. 11 udlægges som Troen, er sindrigt udbygget til ganske at rumme dennes ovenfor udviklede Begreb. Kun eet er vanskeligt at forklare: selve Begyndelsesverset. Er det muligt, at Vejens allerførste Stadium kan være karakteriseret ved, at Sjælen — som det hedder i Udlægningen — er „gaaet ud af alle Ting og endogsaa af sig selv“ og allerede har haft stærke visionære Oplevelser? Ganske vist griber Juan straks Anledningen til at foredrage den velkendte Benægtelse af Visionernes Værdi, men alligevel svarer Billedet ikke til Forestillingen om en „Begynder“. Sandsynligst er det, at vi lige fra Begyndelsen føres ind i et Slutstadium af Noche oscura, og at vi maa tage vor Tilflugt til det elastiske i hele Skemaet (jfr. S. 114). Vi staar altsaa i Sjælens Sturm und Drang-Periode, hvor liflige Besøgelser afløses af frygteligt Nattemørke, men hvor Gudslængslen vokser, til Sprængnings- eller Gennembrudspunktet naas.

Indenfor et Omraade som den kristne Mystik, hvor saa forskelligartede Strømninger mødes og blandes, kan ingen mere betydende Aand undgaa at frembyde Skæringspunkter for heterogene eller endog modstridende Tendenser. Hos Juan de la Cruz har vi allerede i rigelig Grad faaet det at mærke. Han er

[1]) Gilson: S. Bonaventure S. 449.

præget af sin Tidsalders thomistiske Nyskolastik med dens halvaristoteliske Bestemmelser af baade Sjælens og Guds Væsen (Cano, Bañez, Salmanticenses). Skønt ikke virkelig Platoniker er han ikke uden augustinsk-nyplatoniske Efterklange, men dog i langt dybere Gæld til ny- og egentlig ogsaa gammeltestamentligt Gudsbegreb. Men først og fremmest staar han i aabenbar og levende Forbindelse med den særlige mystiske Tradition lige fra Dionysios til Gerson og Katarina af Genua. Samtidig er det næsten overalt i høj Grad vanskeligt at paavise Afhængighed af enkelte og i det enkelte: man kan umuligt forestille sig andet, end at han maa have literær Føling baade med Victorinerne og Bernard, med den tyske, franciskansk-italienske og nederlandske Mystik i 14de og 15de Aarhundrede, men gennem hvilke Mellemled og i hvor høj Grad vil antagelig næppe nogensinde blive fuldt oplyst[1]).

Vi staar netop nu ved et af de „Vejsving" hos ham, hvor man tydeligst føler baade hans Slægtskab med og Forskel fra saavel Tradition som Milieu. Med Digtets 12te Strofe („Apartalos Amado" etc.) er vi inde i de Oplevelser, der sætter Skel mellem det aandelige Livs Stadier og danner Afslutningen paa „Aandens Nat". Foreningsstadiet tager sin Begyndelse: den rensede og tugtede Sjæl mærker, at Enden paa dens Lidelser er nær, idet den Elskede, blussende af den samme Ild som den selv og ligesom hidkaldt af dens høje Flugt, kalder den tilbage og indvier den i Kærlighedens bestandig mørke, men søde Beskuelses Løndom.

Den Erfaring, hvormed Tilstanden indledes, og som svarer til Dialogen Apartalos—vuelvete, er en ekstatisk Henrykkelse. Denne Henrykkelse er Genstand for en ejendommelig dobbelt Vurdering. Paa den ene Side betragter Juan den som fuldtud „normal", men p. d. a. S. anbringer han den paa en beskednere Plads, end de fleste andre Mystikere vilde have givet den. Os, der kender „Subida"s Teori, kan denne Placering ikke undre. Snarere kunde man vel spørge, om det ikke strider mod Juans Teori, at den Art Fænomener overhovedet faar Plads i Skildringen. Det kan man dog ikke sige. „Subida" benægter jo, som vi

[1]) Se Note 5 S. 222.

har set, ingenlunde de ekstatiske Fænomeners Virkelighed; enhver Kritik paa dette Omraade ligger Juan ganske fjærnt. Ikke heller drager „Subida“ Værdien af visse af dem i Tvivl, men fraraader blot, at man „støtter sig“ paa dem. De bedste af dem, dem, der kendes paa deres Virkninger, og som er af mest ulegemlig Art, skal man, som sagt, hverken ønske eller med Vilje undgaa, men modtage passivt og „resigneret“, dog saaledes, at de „bortkastes“, afvises qua Erfaringsmateriale, saa intet bygges derpaa; saa gør det gode, de fører med sig, af sig selv sin Gerning i Sjælen. Men desuden vil det erindres, at der var en Klasse af saadanne Erfaringer, de saakaldte „toques sustanciales“, der ganske vist ogsaa skulde modtages paa den beskrevne passive Maade, men hvis Værdi sattes højt over de andres, fordi de hverken rangerede med Begreber eller Følelser, men ramte i Sjælens inderste Væsen som direkte, men netop derfor dunkle og ikke-partikulære, essentielle Meddelelser fra Gud. De svarede aabenbart til de almene Intuitioner, der ligeledes undtoges fra Generalreduktionen, fordi de „er Troen selv“ og ikke binder fast ved nogen Enkeltforestilling eller Tankeform.

Udlægningen af de tre Strofer 12—14 hører til de interessanteste Partier af Prosaskriftet og har Krav paa at blive læst med særlig Opmærksomhed; det er øjensynligt, at Juan de la Cruz her gør sig Umage for at blive forstaaet og er sig bevidst at behandle Ting, som ellers tages mere summarisk og trænger til indgaaende Beskrivelse. Stedet i Højsangen, han benytter, lyder i Vulgata's Tekst saaledes: „Vend dine Øjne fra mig, Elskede, thi de bringer mig til at flyve“. Det omformes saaledes i Digtet: „Vend dem fra mig, Elskede, thi nu kommer jeg flyvende (que voy de vuelo)“, og fortolkes saaledes, at Frygten, som bringer Bruden til at bede derom, er den „naturlige“ Angst, der kommer af, at Besøgelsen i Sjælen, som Gud her foretager, er forbundet med saa stor Smerte for „Naturen“, at den vilde koste Livet, hvis Gud ikke beskyttede den. Samtidig har Sjælen jo intet højere Ønske, end at Gud skal meddele sig, saa Angstraabet til Slut faar den Mening, at Gud bedes om ikke at gøre det, mens den er „i Kødet“, men

naar den er udenfor det. Det staar hen, om det er Døden eller en Henrykkelse udenfor Legemet, Ønsket gælder. Thi hvad der sker, er, at Aanden virkelig bliver henrykt paa en saadan Maade, at „alle Ledemodene i Legemet skilles ad“: Legemet stivner og bliver som dødt, saa det ikke føler Smerte selv ved voldsomme Indgreb, Bevidstheden tabes, og Aanden henrives med stor Kraft til kun at funktionere i Sammenhæng med Gud, ikke mere med Legemet. Den Pine, dette lider, føles imidlertid ogsaa af Sjælen; deraf dens dobbelte Holdning: paa een Gang Rædsel og brændende Attraa. Tilstanden er kortvarig; skønt ingen Normalvarighed nævnes, er det tydeligt, at den ikke varer nær saa længe som den timelange „Glemsel“ ved Udgangen af Noche del sentido. Benævnelserne vuelo, arrobamiento og éxtasi — egentlig ogsaa rapto — bruges synonymt om den. Det betyder næppe, at Juan de la Cruz ingen Forskel gør, men at den i denne Sammenhæng er ham ligegyldig. Han tilføjer, at han ikke vil gaa nærmere ind paa Æmnet, da det er behandlet af „vor Moder Teresa“. Beskrivelsen her er i det hele taget i ingen Henseende original i Forhold til Teresa; det vigtigste er noget helt andet, nemlig 1) at det hele bestemt fastslaas som et Overgangsfænomen til en højere Tilstand, og 2) at det øjeblikkelig desavoueres og dermed umiddelbart slaar over til denne Tilstands indledende Stadium. „Vuelvete, paloma“ er Brudgommens samtidige Nej og Ja til den høje Flugt, hvori Bruden vil ile ham i Favnen. Sjælen kaldes tilbage fra Ekstasen, „i hvilken du (Bruden) gør Fordring paa at besidde mig (Brudgommen) i Sandhed, thi endnu er Tiden ikke kommet til saa høj en Kundskab; lad dig nøje med den mere lave, som jeg nu meddeler dig, mens du saaledes er i Ekstase (en este tu exceso)“. Det følgende udvikler, hvorledes Gud møder den længselsfulde Sjæl paa Halvvejen, hindrer dens altfor dristige Flugt, men dog viser sig for den i et af de „meget fjærne Glimt“, som er alt, hvad der kan opnaas i dette Liv. Samtidig belærer Gud den om, at det ikke er gennem dens *Kundskab* om ham, men gennem *denne Kundskabs Grad af Kærlighed,* at Meddelelsen rettelig bør ske. „. . . Porque así como el amor es unión del Padre y del Hijo, así lo es del alma con Dios“ (S.

531). Og denne „amor“ gøres nu (S. 532) = „caridad“, *som fordres etisk udøvet,* saa Stykket udmunder i I. Kor. 13,4.

Det, der sker, er altsaa, at en roligere, mere klar og sluttet Tilstand afløser den voldsomme trancemæssige Eksaltation, hvortil Kærlighedslængslen ved Slutnings- og Højdepunktet af Noche del espíritu har hævet sig, og at der i denne højtidsfuldt spændte og dog fredfyldte Stilhed begynder at dæmre en Forstaaelse af, at nu kommer Gud til Sjælen, ikke omvendt. Netop, kunde man sige, som Sjælens yderste Anstrengelse for at stige op over sig selv glipper, føles Nærværelsen af det objektive dybt i den Sjælegrund, som hverken Erkendelse eller Følelse kan naa. Men Mediet er „voluntad“, Kriteriet „caridad“. Kærlighedsforeningens Sol, som blev holdt nede under Horisonten først af Guds Vrede i Noche oscura, siden af Naturens Uformuenhed og endelig af den sagte Stemme, der hvisker: „Vend om, Due!“ er af sig selv, eller rettere: af Gud alene bragt til at rinde op, og dens første Straaler spiller ind i den udtømte Erkendelses „dybe Hule“; men Begyndelsen er, at Guds Kraft, hans „virtudes“, mærkes som en Berøring i Sjælens Væsen (sustancia), og dette er virket ved Kærlighedens Hjælp, som ene var blevet tilbage i dens Grund[1]), den Kærlighed, som, passiv overfor Gud, aktiv mod Verden, ud over Henrykkelsens svindende Glimt skaber den varige „unión“.

Det, der nu begynder, er, hvad Juan de la Cruz med tidligere Mystikere kalder Trolovelsen: den første Fase af Foreningen. Pinen og Angsten er med eet forbi og afløses af Fryd og Jubel over, at Bruden endelig har fundet sin Brudgom. Imidlertid lader Udlægningen af V. 13—14 Tankekomplekset fra V. 12 strække sig ud over begge disse Vers, saa de foruden deres kosmisk-naturmystiske Betydning, ja, i ejendommelig Sammenflyden med den, vedbliver yderligere at belyse Oplevelsen i dens Midtpunkt: Guds Besøg i Sjælen. Bjærgene, Dalene, Øerne, Floderne betegner alle paa een Gang kosmiske og centralteologiske Synspunkter. Men mest betydningsfuld er dog Udlægningen af sidste Linie i 13de Strofe: el silbo de los aires amorosos. Den giver Anledning til en Tilbagegriben til den

[1]) Se Note 2 S. 220.

naar den er udenfor det. Det staar hen, om det er Døden eller en Henrykkelse udenfor Legemet, Ønsket gælder. Thi hvad der sker, er, at Aanden virkelig bliver henrykt paa en saadan Maade, at „alle Ledemodene i Legemet skilles ad": Legemet stivner og bliver som dødt, saa det ikke føler Smerte selv ved voldsomme Indgreb, Bevidstheden tabes, og Aanden henrives med stor Kraft til kun at funktionere i Sammenhæng med Gud, ikke mere med Legemet. Den Pine, dette lider, føles imidlertid ogsaa af Sjælen; deraf dens dobbelte Holdning: paa een Gang Rædsel og brændende Attraa. Tilstanden er kortvarig; skønt ingen Normalvarighed nævnes, er det tydeligt, at den ikke varer nær saa længe som den timelange „Glemsel" ved Udgangen af Noche del sentido. Benævnelserne vuelo, arrobamiento og éxtasi — egentlig ogsaa rapto — bruges synonymt om den. Det betyder næppe, at Juan de la Cruz ingen Forskel gør, men at den i denne Sammenhæng er ham ligegyldig. Han tilføjer, at han ikke vil gaa nærmere ind paa Æmnet, da det er behandlet af „vor Moder Teresa". Beskrivelsen her er i det hele taget i ingen Henseende original i Forhold til Teresa; det vigtigste er noget helt andet, nemlig 1) at det hele bestemt fastslaas som et Overgangsfænomen til en højere Tilstand, og 2) at det øjeblikkelig desavoueres og dermed umiddelbart slaar over til denne Tilstands indledende Stadium. „Vuelvete, paloma" er Brudgommens samtidige Nej og Ja til den høje Flugt, hvori Bruden vil ile ham i Favnen. Sjælen kaldes tilbage fra Ekstasen, „i hvilken du (Bruden) gør Fordring paa at besidde mig (Brudgommen) i Sandhed, thi endnu er Tiden ikke kommet til saa høj en Kundskab; lad dig nøje med den mere lave, som jeg nu meddeler dig, mens du saaledes er i Ekstase (en este tu exceso)". Det følgende udvikler, hvorledes Gud møder den længselsfulde Sjæl paa Halvvejen, hindrer dens altfor dristige Flugt, men dog viser sig for den i et af de „meget fjærne Glimt", som er alt, hvad der kan opnaas i dette Liv. Samtidig belærer Gud den om, at det ikke er gennem dens *Kundskab* om ham, men gennem *denne Kundskabs Grad af Kærlighed,* at Meddelelsen rettelig bør ske. „. . . Porque así como el amor es unión del Padre y del Hijo, así lo es del alma con Dios" (S.

531). Og denne „amor" gøres nu (S. 532) = „caridad", *som fordres etisk udøvet,* saa Stykket udmunder i I. Kor. 13,4.

Det, der sker, er altsaa, at en roligere, mere klar og sluttet Tilstand afløser den voldsomme trancemæssige Eksaltation, hvortil Kærlighedslængslen ved Slutnings- og Højdepunktet af Noche del espíritu har hævet sig, og at der i denne højtidsfuldt spændte og dog fredfyldte Stilhed begynder at dæmre en Forstaaelse af, at nu kommer Gud til Sjælen, ikke omvendt. Netop, kunde man sige, som Sjælens yderste Anstrengelse for at stige op over sig selv glipper, føles Nærværelsen af det objektive dybt i den Sjælegrund, som hverken Erkendelse eller Følelse kan naa. Men Mediet er „voluntad", Kriteriet „caridad". Kærlighedsforeningens Sol, som blev holdt nede under Horisonten først af Guds Vrede i Noche oscura, siden af Naturens Ufor-muenhed og endelig af den sagte Stemme, der hvisker: „Vend om, Due!" er af sig selv, eller rettere: af Gud alene bragt til at rinde op, og dens første Straaler spiller ind i den udtømte Erkendelses „dybe Hule"; men Begyndelsen er, at Guds Kraft, hans „virtudes", mærkes som en Berøring i Sjælens Væsen (sustancia), og dette er virket ved Kærlighedens Hjælp, som ene var blevet tilbage i dens Grund[1]), den Kærlighed, som, passiv overfor Gud, aktiv mod Verden, ud over Henrykkelsens svindende Glimt skaber den varige „unión".

Det, der nu begynder, er, hvad Juan de la Cruz med tidligere Mystikere kalder Trolovelsen: den første Fase af Foreningen. Pinen og Angsten er med eet forbi og afløses af Fryd og Jubel over, at Bruden endelig har fundet sin Brudgom. Imidlertid lader Udlægningen af V. 13—14 Tankekomplekset fra V. 12 strække sig ud over begge disse Vers, saa de foruden deres kosmisk-naturmystiske Betydning, ja, i ejendommelig Sammenflyden med den, vedbliver yderligere at belyse Oplevelsen i dens Midtpunkt: Guds Besøg i Sjælen. Bjærgene, Dalene, Øerne, Floderne betegner alle paa een Gang kosmiske og centralteologiske Synspunkter. Men mest betydningsfuld er dog Udlægningen af sidste Linie i 13de Strofe: el silbo de los aires amorosos. Den giver Anledning til en Tilbagegriben til den

[1]) Se Note 2 S. 220.

Indlednings-Oplevelse for Foreningsstadiet, vi nylig kom fra, Grænseoplevelsen, som den fremfor nogen anden kunde kaldes. Det karakteristiske ved denne var, at en akut Ekstase paa een Gang hæmmedes og fuldendtes ved at gaa over i et kontemplativt Stadium paa højere Plan. Sammenhængen beskrives her endnu en Grad nøjagtigere, og det er aabenbart Juan de la Cruz meget om at gøre at faa belyst den vanskeligt forstaaelige Overgang mellem de to nederste Afsnit af en først ned- og saa atter opadgaaende Kurve i Bevidsthedslivet. Baade teoretisk (Subida) og praktisk (Noche oscura) har han vist, hvordan Slutningen af via illuminativa — den, han har gjort = via purgativa paa Aandens Omraade — umiddelbart før via unitiva begynder, fører ned til et saa godt som absolut Nulpunkt saavel for Erkendelsens og Fantasiens som for Følelsens Vedkommende. Men øjensynlig er det ingenlunde hans Mening at blive her: i Foreningen genopstaar Bevidsthedslivet paa forhøjet Niveau.

At det virkelig er det, han mener, og at han altsaa paa ingen Maade kan kaldes konsekvent Kvietist, er aldeles klart baade i „Cántico“ og „Llama“, men ganske særligt her, hvor han tydeligt følger en thomistisk-ortodoks Tankelinie. Maalet for den hele Udvikling er fruitio Dei, og denne kan ikke være andet end en intellektuel Proces. Det er god Thomisme. Bonaventura lader Alvernerbjærgsvisionen blive Symbolet paa, hvorledes Sjælen i det sidste Stadium af sin Opadstigen saa at sige blind styrter sig paa Kærlighedens Vinger ud i det tomme Rum, hvor den mysteriøst opfanges af Gud. Thomas lader ganske vist ogsaa den diskursive Forstand give op til Slut og Kærligheden fuldføre Bevægelsen, men Resultatet, Kontemplationens Højdemaal, er og bliver dog en bevidst Skuen. Kontemplationen er en Funktion af Erkendelsen, om end uadskillelig fra og baaret af Kærligheden. Her staar ogsaa Juan de la Cruz: „porque es en el entendimiento, en que consiste la fruición, como dicen los Teologos, que es ver a Dios“. Og da Foreningstrinet her paa Jorden er den første svage, men reelle Begyndelse til „Nydelsen“ i det andet Liv, maa ogsaa den være i det mindste et Glimt af bevidst Erkendelse af Gud. Men hvordan

kommer nu en saadan i Stand i den for alt Erkendelsesstof udtømte Sjæl? Ja, dersom vi før slog fast, at Juan de la Cruz ikke er *konsekvent* Kvietist, saa maa vi nok her indrømme, at han ligesaa afgjort er kvietistisk *orienteret* paa dominerende Punkter i sit System. Vejen er nemlig for ham den, som her udførligt beskrives: *først* rører Gud ved Sjælens inderste Væsen med sine Kræfter eller Dyder (virtudes), hvad der sker gennem Kærlighed, men stadig i Mørke, og *dernæst* strømmer fra den saaledes berørte sustancia del alma til Erkendelsen (entendimiento) Virkninger, der frembringer det første nye Lys i denne. Dette Lysglimt inde fra Sjælens Dyb, hvor hidtil ukendte Kræfter rører sig og skaber et udifferentieret, men uendeligt Velbehag, der for Bevidstheden ytrer sig som ny Erkendelse, er det, som her anskueliggøres under Billedet af den sagte Hvisken eller Fløjten i Luften, hvori Gud aabenbarede sig for Karmel-Profeten Elias (1. Kong. 19, 12)[1]. For yderligere at gøre Overgangen fra ubevidst til bevidst akceptabel tager Juan de la Cruz — ogsaa her tro mod Thomismen — sin Tilflugt til Distinktionen mellem intellectus agens og intellectus possibilis. Den første er efter Thomas den, som træder i umiddelbar Forbindelse med Tingenes sanseligt bestemte Billeder i Fantasien og gør dem tjenlige til at modtages af intellectus possibilis. Nu siger Juan de la Cruz, at det er intellectus agens med sine Former og Billeder, som er blevet dødet og stadig er ude af Stand til at fungere, medens „den sagte Susen“ (el silbo) er det første Glimt af ny Erkendelse modtaget i intellectus possibilis og derfor „ren“ og fri for jordisk Iblanding. For os, der ikke er fortrolige med Skolastikens Aand, kunde en Udvej som denne tage sig ud som en tom Sofisme, men man bør huske, at de thomistiske Kategorier for en Salmantinerteolog i det 16de Aarhundrede ingenlunde var Legetøj. Juan de la Cruz har ikke blot for rent formelt at klare en Tankevanskelighed grebet til et i vore Øjne saa lidet tjenligt Værktøj; han har — hvad vi maaske næppe saa let gør ham efter — *følt* det uendeliges knusende Tryk paa den menneskelige Tankevægts svage Fjedre, og bag den tørre Distinktions

[1]) S. 537—538.

Hylster bæver Fornemmelsen af Mødet paa ubeskrivelige sjælelige Højder med det, som er „af ganske anden Art".

Begrebet den „passive Forstand" (pasible) — aabenbart synonymt med den „mulige" (posible)[1]) — er her anvendt af Juan de la Cruz som et samlende Udtryk for de to Tendenser, der krydses hos ham: den beskuende og den negerende, „resignerende". Den omsætter den „sustancia entendida" — de guddommelige Indtryk, Sjælens Følesans (tacto) har modtaget — i Bevidsthedsform; men denne Art af Bevidsthed er rigtignok bestandig af den taagede Konsistens, som er Troens eneste mulige Existensform. Vi befinder os stadig i Halvmørke: Dagen gryer, men Dunkelhed omhyller os dog, saa længe dette Liv varer. Selv om Juan gaar videre endnu og taler om Tros-Sandheder og „rent aandelige Visioner", som meddeles[2]), lader han alt staa hen med ubestemmelige Konturer, mørkt og uudtaleligt — netop fordi det er rent aandeligt. Hørelsen er den mest aandelige af Sanserne, og saaledes betegner den aandelige Hørelse, hvormed alle Guds sande Aabenbaringer modtages, den i prægnant Forstand indre Sans, som fatter uden Hjælp af Sanserne og uden at gøre Brug af Tankens Kategorier. Det hele svinger bestandig om den samme Tap: den mystiske Oplevelses Inkommensurabilitet med Tanken. Og dog *maa* der tænkes og tales. Anelsen og dens sproglige Udtryk maa tvinges til den yderste Anspændelse for at udpresse den ene kostelige Draabe Essens: Glimtet fra den anden Side Forhænget. Juans Tale er som den mysteriøse Konturlinie, Maleren drager om en Skikkelse for at skille den fra sin Baggrund og lade Beskueren fornemme, at den udfylder et Rum vinkelret mod Billedfladen. Som i et Syn ligger det hele Kompleks belyst i den samlende Slutningspassus: „Dette forstaaede Væsen, som Sjælen her kalder Hvisken, er det attraaede Blik (Strofe 11), om hvilket den, da den Elskede afslører det for den (fordi Sindet ikke kunde udholde det) sagde: Vend det bort, Elskede". Det vendtes bort; det var kun et Glimt, men med dette ene Glimt oprandt Sjælens Morgenrøde.

[1]) Se Note 6 S. 222—223.
[2]) S. 538.

Dette Sted belyser paa afgørende Maade Juans mystiske Erfaring i dens Forhold baade til Askese, Tro, Ekstase og Metafysik; thi alt dette og mere findes her in nuce. Men han udtaler sig i det følgende igennem endnu en ægte symbolsk Tankerække om, hvad man passende kan kalde hans fænomenologiske Stade. Sjældent kommer hans aandfulde Benyttelse af Bibelteksterne bedre til sin Ret. Han citerer Job IV, 12, en aldeles umystisk Beskrivelse af en Aandevision, og bruger Stedet til Punkt for Punkt at vise, af hvad Art den ene sande Gudserfaring kan være. Dens Momenter er 1) det skjulte, 2) det overvældende, 3) det fremmedartede, 4) det substantielle, 5) det intimt kærlighedsfyldte, 6) det uudsigelige, 7) det symbolske. Alle slaar de sammen i eet lynende visionært Øjeblik, og dog er der hverken Tale om Vision, „indre Ord" eller Aabenbaring, end ikke om en Følelse — det hele ligger uendeligt dybere. Kun Augustin og Paulus har før Juan de la Cruz med samme Skarphed og Erfaringsfylde formaaet at skildre den religiøse Intuitions højeste bekendte Former. Ikke for intet er ogsaa hos Juan de la Cruz II. Kor. 12,2—4 den mystiske Autoritet par excellence. Og naar f. Eks. Pfandl og Baruzi finder Juan de la Cruz's Ejendommelighed i det lyriske Drag over hans Mystik, bør det ikke forstaas overfladisk saaledes, at det lyriske hos ham bærer op i saa høje Luftlag, at man kunde tro, han svang sig op over sin egen Erfaring, men tværtimod saaledes, at Erfaringens enestaaende Karakter vilde gøre ham stum, hvis han ikke i sin symboldannende — lyriske — Evne besad et Udtryksmiddel, der i nogen Grad satte ham i Stand til at antyde Tilstande, hvorom Forskeren ellers ingen Viden kunde have. Selv Teresa naar ikke denne magtfulde Intuitions Højde.

Lyrik og Symbol er jo ogsaa Billedet smstds. (S. 539) af Mareridtet, som gaar forud for en Opvaagnen — Opvaagnings-Øjeblikket fra Dagliglivets Søvn og uvirkelige Drømmetilstand til Erkendelsen af den sande Virkelighed; men kunde noget klarere Udtryk tænkes for den bagvedliggende Erfaring med dens i hinanden slyngede Momenter af Angst, ja, af Nød og Rædsel, og samtidig af en ny Verdens gryende Oprindelse[1])? Naar

[1]) Se Note 3 S. 220.

man nu fastholder, at Hovedsynspunktet for det hele bestandig er den antagne Tro og ikke det indre Lys, Berøringen med det højere Væsen uden Spor af magisk Bismag, Intuition og ikke Spekulation, Begyndelse og ikke Fuldendelse, saa skulde det ikke synes for meget sagt, at vi her har Juan de la Cruz i hans Ejendommelighed baade overfor Tradition, Samtid og Eftertid.

Den vældige Fromhedsbølge, hvorom den omfangsrige mystiske og quasi-mystiske Literatur fra Spaniens „store Aarhundrede“ vidner, var i høj Grad karakteriseret ved Hyppigheden af mere eller mindre ekstatiske Oplevelser, Henrykkelser, Syner o. lign. I Modsætning dertil er den tyske Eckehart-Skole aldeles fri for denne Virkning af Religiøsitetens Højspænding. Hos Tyskerne ligger Vægten paa en Spekulation, der netop hæver sig over og overflødiggør det trancemæssige. Heller ikke Ruysbroeck og Thomas a Kempis spiller paa de Strænge. Derimod fremtræder hos dem saavel som hos Suso og navnlig i høj Grad i Franciskanermystiken, sundere og mere afdæmpet hos Gerson, glødende og med elementær Kraft hos Katarina af Genua, den senmiddelalderlige Følelsessvulmen, der uden nødvendig at føre til Hallucinations-Sværmeri optager Bernardiner- og Victorinermystikens Kærlighedstoner og skaffer den ekstatiske Længsel ny Luft under Vingerne.

Skridtet fra Katarina af Genua til Teresa er forsaavidt kun kort, som deres Personlighed og asketiske Type frembyder ikke saa faa Paralleler; dog er det franciskanske, „private“ Præg, det individualistisk-moralske Tyngdepunkt stærkere betonet hos den første, der ikke som Teresa er Ordensstifterinde[1]); men samtidig kan det ikke nægtes, at Teresas Fantasi ikke blot er mere digterisk, hvorfor hun som Forfatter er Katarina langt overlegen, men tillige af en Frodighed — visionær og dæmonologisk — overfor hvilken Genueserinden forekommer velgørende sober og koncentreret. Saa meget mere iøjnefaldende, ja, i højeste Grad slaaende er den Overensstemmelse, der hersker mellem Katarina af Genua og Juan de la Cruz. Vel er Liden-

[1]) Det sociable hos Teresa er et vigtigt Træk, som hun har forud baade for Katarina og Juan. Hun tænker ofte i „vi“ -Termini.

skabeligheden hos ham mere tilbageholdt, Tonen mere „sereno" end i hendes smerteligt patetiske „Dialog"; men Aanden er i eminent Grad den samme, og den indre Glød hos dem begge føles lige intens i de samme Forbindelser, nemlig hvor Negationen og Længslen fører Ordet. Den tyske og nederlandske Mystik i det 13de og 14de Aarhundrede tilhører trods alle Eckeharts Voldsomheder i Teorien praktisk en langt blidere Fromhedstype end denne, som man ikke uden Berettigelse har kaldt for den voluntaristiske Mystik. Baade over Katarina og Juan er der noget ubønhørligt, næsten frygtelig energifyldt; netop derfor bliver det særlig gribende at se denne ubændige Viljekraft anvendt paa Selvtilintetgørelsen som højeste Opgave. Og Ligheden igennem via purgativa og illuminativa, den frapperende Analogi mellem Sjælekvalerne i „Dialogo"s II. Bog og „Noche oscura del espíritu", fortsættes i Virkeligheden i via unitiva. Ogsaa her er det samme Type: excessus mentis caritativa, men uden visionære Tilsætninger og styrende ind i en Tilstand, der ikke bør kaldes ekstatisk, men teopatisk. I I. Bog af „Dialogo" skildres det et Sted, hvorledes Sjælen har oplevet under Messen at overskylles af en af de Følelsesbølger, overfor hvilke de ægte, modne Mystikere — som først og fremmest Juan de la Cruz — altid er mistænksomme. Da den er kommet til sig selv, gribes den af Forfærdelse og beder Gud indtrængende om ikke at give den saadanne Gaver: det er ikke Nydelsen, men Gud selv, den vil søge[1]). Parallelen til Juan de la Cruz er aabenbar, og sammenligner vi denne Holdning hos begge overfor Religiøsitetens lavereliggende Fænomener med den konsekvente Gennemførelse af samme Synspunkt i et endnu højere Plan, som vi har lært at kende i Kommentaren til Cántico V. 12—14, vil Juan de la Cruz's ejendommelige Standpunkt blive os indlysende. Han staar i Virkeligheden sammen baade med Ruysbroeck, med Eckehart, med Teresa og med Katarina af Genua: med Ruysbroeck i den frygtløse Fordring om, at allerede dette Liv skal bringe en virkelig stedsevarende Tilstand af habituel Forening — selv om den aktuelle kun er intermitterende — og ikke blot de svindende Glimt, Bernard og

[1]) Se Note 6 S. 265.

den ældre Skole nøjes med[1]); med *Eckehart* i at lægge Vejen igennem Tankens „Ledigkeit“ og Guds „Ørken“ i Stedet for gennem Teurgi og Ekstase; med *Teresa* i at kende og anerkende Henrykkelsens, ja, Visionens Mulighed, men uden at bygge derpaa, tværtimod vendende sig med Erfaringens Vægt imod sin Samtids Overvurdering af Fantasilivet; og endelig med *Katarina af Genua* dels i at omskrive den hele Udviklingsgang frem til Foreningen med Udtryk som det, ogsaa hun bruger, at Gud befrier Sjælen fra alle Ting og *fra den selv*, dels i at lade Befrielsen foregaa gennem en Storm i Sjælen, under Dødsangst og dog i højeste Udfoldelse af dens Selvbestemmelsesevne. Forankret i Troen, dækket mod Illuminismen bryder Sjælen sig dog sin egen Vej til ene med Gud at opleve det uudsigelige og med dets Tegn paa sin Pande, ikke „blodig og frygtelig“, men frigjort og „sereno“ at eje „Gud og alle Ting“.

Det synes ikke, at der mellem de to ved „desposorio“ og „matrimonio“ betegnede Stadier er nogen Forskel af principiel Betydning; vi kan derfor tage dem under eet, naar vi i det følgende skal fremhæve det karakteristiske for Forenings-Tilstanden. Tre Kendetegn springer her i Øjnene: 1) Juan de la Cruz lægger den største Vægt paa at skildre den som i *etisk* Henseende fuldkommen, 2) det *lyrisk-kosmiske* Element er fremtrædende og farver det hele, og 3) det egentlig *religiøse* behandles med stor Tilbageholdenhed, saaledes at man i Virkeligheden heller ikke af „Cántico“ modtager den Oplysning, vi ønskede, om de højeste Tilstandes positive Indhold.

1) Paa Steder, hvor man kunde vente, Udlægningen vilde føre ind i Kærlighedsmystikens Intimiteter, slaas der Gang paa Gang — ganske som ved Strofe 12 — i Stedet paa de etiske Strenge. Det fortsætter sig hele Vejen fra Brudesengs-Strofen V. 15, igennem Stroferne 21—26 og 32, lige til Slutningen med Hermosura-Strofen V. 35. Det er i god Sammenhæng med den mystiske Tradition, navnlig med Ruysbroeck, at det moralske Fremskridt saaledes er sammenflettet med det religiøse. I væsentlig negativ Form finder det Sted baade i „Subida“ — specielt i III. Bog under Viljens Udtømning — og i „Noche oscura“,

[1]) Se Note 5 S. 222.

hvor hver Afdeling indledes med Omtale af de Ufuldkommenheder, der skal „afvaskes med denne Nats skarpe Lud“ (II,II S. 53). Her i Cántico synes derimod et positivt Indhold antydet. Og dette er aabenbart noget, der er væsentligt for selve Tilstanden. Det er over Sjælens „Dyder“, Brudgommen skal glæde sig; de er det fælles Lejes Prydelser, Elskovspantet fra Brudens Side, svarende til „Salvingerne“, Vinen og Kysset fra Brudgommens. Forsaavidt maa man sige, at det etiske er anderledes organisk indarbejdet i Juan de la Cruz's System end i Eckeharts, hvor ganske vist Martha-Maria Sermonen (Büttn. II 98 f.) giver det aktive Liv Fortrinet for det beskuende, men hvor den filosofiske Interesse er for overmægtig. Hvor Juan de la Cruz er Digteren, der besynger det fuldkomne Livs Skønhed, er Eckehart Tænkeren, der fordyber sig i dets Princip. Derfor staar hos ham det religiøse og det etiske ligesom i hver sin Rubrik. Men unægtelig: heller ikke hos Juan de la Cruz føles Sammenhængen som helt naturgiven. Der vedbliver at være en Spænding til Stede mellem de to Elementer, der føles som en Mangel paa Ligevægt: hvor det ene er fremherskende, træder det andet i Skyggen. I hele Noche oscura-Værket, Digtet og de to Prosaskrifter, var det trods alt det religiøse Grundsynspunkt, der bar Sejren hjem. Selve Askesens Art var bestemt derudfra. Her, hvor Anlæg og Anslag skulde synes saa bestemt mystiske, er det ejendommeligt at se, hvordan Juan de la Cruz egentlig ikke rigtig formaar at give Billedet Farver uden at ty til den moralske Udlægning. Det viser den Styrke, Fuldkommenhedstanken — en mere nyplatonisk-stoisk end nytestamentlig Arv — har hos ham som overhovedet i Katolicismen. Den er gennemgaaende ogsaa hos Eckehart—Tauler, for ikke at tale om Teresa; den hører Munkelivet til og er overhovedet udenfor Lutherdommen uundgaaeligt forbundet med al kristelig Patos.

J. Leuba kalder det for de kristne Mystikeres store Fejltagelse, at de sammenblander den personlig-etiske Udvikling med de fremadskridende Stadier paa Ekstasens Vej[1]). De Mystikere, med hvem han beskæftiger sig — Teresa, Katarina af Genua, M^me^ Guyon og Marg. Marie Alacoque — er ikke alle

[1]) „Psychology of religious Mysticism“, London 1929, S. 172 f.

lige gode som Eksempler paa en saadan Sammenblanding; navnlig er det ikke let at se, med hvilken Ret de to første og da især Katarina af Genua fremstilles som skyldige deri. Men selv om Leuba havde Ret, maa det kaldes en særdeles dristig Generalisering, naar Dommen derudfra fældes ikke over de nævnte 4 alene, men over de kristne Mystikere i Almindelighed. Han definerer (S. 1) Begrebet Mystik paa en saadan Maade, at saavel Eckehart som Juan de la Cruz maa være Mystikere i hans Forstand af Ordet, og det skulde i Sandhed forbavse, hvis han om nogen af de to vilde paastaa det samme som om sine fire kvindelige Eksponenter. Eckehart giver sig overhovedet ikke meget af med at opstille Udviklingsskemaer, men hvor han gør det — f. Eks. med de 6 Grader i Sermonen „Vom edlen Menschen"[1]) — er der naturligvis ikke i mindste Maade Tale om Grader af Ekstase eller deslige; det drejer sig hverken om en etisk eller en ekstatisk Udviklingsrække, men ganske simpelt om Grader af religiøs Livsforstaaelse og „Livsholdning". Endnu mere absurd vilde det være at sætte den Art Etiketter paa den Udviklingsgang hos Juan de la Cruz, der finder sin Afslutning her og i „Llama"s Skildringer af Foreningsstadiet; det turde være overflødigt at gentage, aldenstund netop Ekstasens Afvisning er et Kardinalpunkt og den eneste Tilstand af tilnærmelsesvis lignende Art, som har en fast Plads i Systemet, er „Glemselen" ved Slutningen af Noche del sentido. Men heller ikke denne var jo nogen Trance, saa lidt som denne Karakter — det tranceagtige — i Virkeligheden var fordret ved „Overgangsoplevelsen" til Foreningsstadiet. At Juan de la Cruz ganske vist mener noget lignende som Teresa om de Trin, paa hvilke de forskellige ekstatiske Fænomener „normalt" *kan indtræde,* er en anden Sag. Ligesom hun har han utvivlsomt Uret i at tro, at de „højere" og „højeste" Oplevelser — patologiske Fænomener, som de er — ikke lige godt kunde finde Sted paa alle moralske Udviklingstrin. Med denne urigtige Mening vilde han sammen med hele sin Tids Religiøsitet falde ind under Leuba's Dom, hvis han ikke netop var forud for sin Tid i *ikke at grunde sit System paa dem.* Det er forholdsvis ligegyldigt, hvad han i saa Henseende har regnet for muligt, naar Hovedsagen staar

[1]) Büttn. II S. 91—92.

fast: at han paa ingen Maade har foretaget den Sammenblanding, hvorom Talen er. Paa intet Punkt er ekstatisk Oplevelse ham en Garanti for gennemløbet Udvikling og opnaaet Modenhed. Ikke engang de „toques sustanciales“ m. m., han anerkender, spiller nogen saadan Rolle: det eneste, der gælder, er Graderne i Kærlighed og — for at tale med Eckehart — „Abgeschiedenheit“. At den *religiøse* og moralske Udvikling flettes sammen til Enhed, er dog noget ganske andet[1]). En saadan Syntese er det, der ogsaa her i de sidste Stadier stræbes hen imod; der vibrerer i dem en sælsom Forening af transcendent, etisk og kosmisk Længsel. Men det Moment, som her lider derved, er ikke det moralske — som det vilde passe med Leuba's Teori — men det religiøse. Det taber i alt Fald i Anskuelighed.

2) Det kan vanskeligt gentages for ofte, at Juan de la Cruz's Forfatterejendommelighed ikke ligger i det begrebsmæssige[2]). Hvor Eckehart og Tauler med Lidenskab forfølger selve Gudstanken og ligefrem faar den kemisk opløst, saa de etiske Korrelatbegreber lades milevidt tilbage, nøjes Juan de la Cruz med at sætte den i bibelsk Transcendens, paa een Gang „numinøst“ og etisk farvet, og skaber derved den mærkelige Samklang mellem det asketiske og det kontemplative Moment, der er hans Særkende. I Stedet for Jeg'ets spekulative Uendeligheds-bevidsthed træder Spændingen mellem Følelsen af Guds Fjærnhed for Erkendelsen og hans Nærværelse i Hjærtet, og svarende dertil samler hans Forestilling om den endelig fuldbyrdede

[1]) Hvad her er sagt om det etiske Moments stærke Fremtræden i „Cántico“, strider kun tilsyneladende imod den S. 74 givne Vurdering af Etikens Mangel paa konstruktiv Betydning i Juan de la Cruz's Tankebygning. Han er og bliver den religiøst bestemte Aand, og hans Etik er saa negativ af Type, fordi den er helt afhængig af det religiøse. Og det er netop saa betegnende for Cántico-Skriftets „Grænseværdi“ i hans Produktion, at det lader det afledede, dekorative Element i hans Tænkning, som er det moralske, træde saa stærkt i Forgrunden, fordi den vigtigste Streng paa hans Instrument ikke længere giver Klang. Om det saa er, fordi Tonen brister i Højden, eller af andre Grunde, er et andet Spørgsmaal.

[2]) Derimod nok i det „over-begrebsmæssige“. Han lamslaar Tankerne om Gud for et „noget“s Skyld, der ligger over Tankens Maal og dog kun har Realitet som Tanke. Heraf de Modsigelser, vi maa bevæge os i — og den tragiske Spaltning i ham selv, som Poesien paa een Gang tilslører og antyder.

Forening sig i Billedet af Ilden, hvori den guddommelige Aktivitet og Sjælens Hengivelse i den rene Længselsattraa smelter sammen, „Llama que consume y no da pena"[1]. Men ikke mindre stærkt bør det fremhæves, at det kosmiske: Hengivelsen i Altet, Erobringen af Verden og dens Mangfoldighed derfor ingenlunde mangler. Tværtimod bryder det netop paa Slutningsstadiet frem med fornyet Magt, men gennem en digterisk og ikke en spekulativ Intuition. Som Lyriker ejer, bevarer og sublimerer han den kosmiske Mangfoldighed i den mystisk-religiøse Enhed. Hvad der kunde anes gennem Noche oscura-Digtets Symbolik og „al todo"-Formuleringerne i Subida I,XIII, den franciskansk-lyriske Indstilling, Juan de la Cruz vedkender sig med Citatet „Dios y todas las cosas", kommer i „Cántico" til fuldttonende Udvikling. Digtet strømmer over af kosmisk Naturfølelse: selv hvor Tanken er negerende, synges den nære Besidden og Favnen af Altet ud i Billedsproget.

At komme fra „Noche oscura" til „Cántico" er som at opleve en Foraarsmorgens stigende Jubel efter en skummel Uvejrsnat. Allerede Sceneriet, hvori Billedet af Sjælens Elskovskvide er sat ind, ligesom aander Vaarduft og hemmelighedsfuld Forventning om sommerlig Livsfylde, og fra V. 13 strømmer det frem: en „Sonatine" af uadskillelig samhørende kosmisk og religiøs Vellyd, hvis Motiver bestandig afvekslende strømmer under og glimter frem i hele Resten af Digtet. I Udlægningen har vi set, at Juan de la Cruz netop paa dette Punkt vedkender sig Naturmystiken som andet og mere end allegorisk Iklædning; det giver os Ret til ogsaa andetsteds, hvor han selv kun lader den gælde som saadan, at beholde Bevidstheden om Ordenes dobbelte Mening. Som i Noche oscura drejer det sig om Symboler, hvis Indhold ikke udtømmes gennem en enkelt Tankerække: selv hvor den aandelige Betydning er mest evident, som i V. 15—16, 21, 26, 31, 33 og 35—36, bliver i alt Fald selve Følelsens Rigdom tilbage som Pant paa, at Billederne øser af et Væld, der ikke længere er fremmed Eje. Det er tydeligt, at Juan de la Cruz her selv har noget at sige: han er skabende Digter og nøjes langtfra med at overtage det givne Billedsprog fra Højsangen;

[1]) Cántico Strofe 38 V. 5.

tværtimod hæver han sig højest, hvor han ganske forlader det og lader sig bære af sin egen Inspiration. Hans Egenart er umiskendelig: selve det erotiske hidser ikke hans Fantasi som en Susos eller Jacopone da Todi's. Uden Tvivl har han modtaget Impulser direkte fra Bernards Højsang-Prædikener med deres Brudekammer-Mystik; men den Retfærdiggørelse for at have sanseligt forurenet det religiøse, som Butler for dennes Vedkommende har forsøgt[1]), vilde næppe nogen her falde paa at finde paakrævet. Man skal vist lede om en mere kysk, næsten æterisk Behandling af Højsangens erotiske Motiver end Juan de la Cruz's. Det er en i den Grad aandeliggjort Forventningens Mystik, at den ligesom gaar op i ene Duft. Saaledes er det blevet muligt i alt Fald delvis at bevare den skære bukoliske Stemning samtidig med, at en højere aandelig Virkelighed ligesom med tyste Vingeslag svæver om det beredte Brudeleje. Alt Eftertrykket ligger paa Beredelsen og dens anelsesfulde Stilhed: den skjulte Klippehule, det dulgte Blomsterflors krydrede Duft, den højtidsfulde Ensomhed, den begyndende Henrykkelses søde Bortsynken. Men her er han endnu delvis Oversætter; fuldt hans egne er derimod de Strofer, hvor den religiøse Stemning saa at sige kosmisk transponeres. V. 13—14, 34—35 og 38—39, det første og sidste Strofepars Symbolik suppleret og ledsaget af det mellemstes, giver os maaske det ejendommeligste rent lyriske Indtryk, der ovehovedet kan faas af Juan de la Cruz: en Fantasi, der paa een Gang skuende og lyttende favner og bemægtiger sig et uendeligt Indhold, men efter dets forborgne, indre Mening, idet der tegnes med aandeagtig Streg, spilles i aandeagtig Toneart, tales med Fingeren paa Munden — et sælsomt dunkelt og dog plastisk antydende Sprog. Den Juan de la Cruz, som elskede det natlige Landskab, de underlige Timer henad Daggry, da Tingene synes at give den indre Betydning fra sig, der ikke fattes i Dagens urolige Overflade-Klarhed, fortjener Navn af Kunstneren blandt Mystikerne, hvis Øre har været indstillet til at opfange „Tavshedens Musik", „den vellydfyldte Ensomhed". Han har digterisk skabt sit eget Univers og rummet sin kosmiske Higen i sin Gudstankes lyrisk fattede Uendelighed.

[1]) Western Mysticism S. 140 f.

I Juan de la Cruz's Symbolik slutter man, hvor man begyndte: med Nattesymbolet. Forberedt hos Dionysios og i den rhinske Mystik er det grebet af ham og udformet til det meget sigende Motto, hvorunder han har stillet sin hele Lære ind. Ogsaa „Cántico" klinger ud deri. Saaledes vender Floden tilbage i sig selv: kun i Nattestemningen føler han sig for Alvor hjemme; den giver Negation og Position i eet. Derfor vedbliver Symbolet at være latent til Stede og virke ogsaa i „Llama" med dets tilsyneladende modsat artede Billedverden. Men hvor rigt paa Indhold er ikke dette Skyggemaleri allerede nu blevet! Det har optaget i sig ikke blot Længselskviden, Fuldkommengørelsen, Tilintetgørelsen, men nu ogsaa de første Straaler af Morgenrøden. Udlægningen af Noche oscura-Digtets Slutning, som ikke blev naaet i „Subida" og „Noche oscura", begynder i „Cántico" med selve Digtets Tekst, som fra V. 11 af er en mægtig Parafrase af Noche oscura's sidste Vers. Alt i Antydninger; Symbol forklares gennem Symbol, men Horizonten rødnes allerede af den stigende Sol; naar den gaar op, vil den lyse over en Verden, der tilhører Sjælen i Gud.

Findes der overhovedet Mulighed for adækvat at udtrykke det, man kalder religiøse Oplevelser? Juan de la Cruz og mange andre Mystikere benægter det; Leuba og flere Psykologer henter fra de mystiske „Meddelelser"s intetsigende Karakter Beviset for, at Troen paa deres Objektivitet beror paa Selvbedrag. Et selvstændigt „numinøst" Sprog eksisterer i alt Fald kun i Brudstykker, og saaledes ser vi de religiøst bevægede Aander, fremfor alle Mystikerne, søge sig forskellige Udtryk for deres Oplevelser — Udtryk snart af mere filosofisk, snart af mere digterisk Art — oftest selv vidende om disse Udtryks Utilstrækkelighed. Jo højere Oplevelserne er, des mere svigter Udtrykket.

Hvad „Cántico" angaar, kan det i saa Henseende utilfredsstillende vel siges at ligge i selve Digtets Anlæg og i Arten af dets Symbolisme. Højsangen er ikke nogen Afsløring af selve Elskovsmysteriets Kærne; den kredser derom i yndefuld Leg og fletter Krans til Omramning af et Billede, der selv holdes skjult for Beskuelsen. Det er naturligvis netop derigennem, at den er tiltalende for den kristne Fantasi: kun i dette Clairobscur, hvor

Afstanden fra Centrum bestandig bevares, er den menneskelige Elskovs Symbol overhovedet i Stand til at tjene som Iklædning for den religiøse Tanke. Mindst vilde en Juan de la Cruz kunne tænkes at forsøge en Insisteren herudover, der maatte tvinge ham ud af sit aandeligt-kyske Forhold til Genstanden, og hans Højsangs-Digt viser da ogsaa den samme Kredsen, den samme Forbliven paa Tærskelen, det samme Spil af Antydninger som Originalen. Videre kan han øjensynlig ikke komme ad den Vej. At han selv har følt det utilstrækkelige i Elskovssymboliken, fremgaar af et Sted i selve „Cántico“-Digtet, nemlig XXXVIII V. 1, S. 607—608, hvor han indfører Benævnelser for sønlig og faderlig Kærlighed og dermed anslaar Toner, der ligger N. T. og Protestantismen nærmere. Men det er først den protestantiske Salmedigtning, der har gjort Tanken om Gudsfaderligheden poetisk frugtbar; den hører ikke til den katolske Mystiks Billedskat. Enten nu Forklaringen er at søge i Modsætningen mellem den romanske Fantasis frisk-naturlige Sensualisme og den germanskes „blaaøjede“ Sarthed eller i noget andet, er det en Kendsgerning, at den første altid har følt sig mere hjemme i Erotikens Billedverden. Og Juan de la Cruz har ikke, naar han søgte bort fra denne som uegnet til Gengivelse af de inderste og højeste Erfaringer, valgt noget andet menneskeligt Forhold til Vehikel for sin Tanke; han anvender i Stedet i det sidste af sine tre kommenterede Digte, „Llama de amor viva“, et andet gammelt mystisk Yndlingssymbol, Ilden.

I Fortalen til „Llama“ erklærer Juan de la Cruz, at dette Digt skal beskrive Tilstande, der i Intensitet overgaar dem fra „Cántico“, skønt disse allerede tilhørte Foreningsstadiet, d. v. s. det højeste, Sjælen paa Jorden kan naa til. Vilde man søge dette Trin inddelt i Grader, kunde man illustrere Fremskridtet gennem „Cántico“ og „Llama“ som Trolovelse og Bryllup — disse begge indenfor „Cántico“ — samt endelig selve den ægteskabelige Lykkes Udfoldelse i „Llama“. Det er en „Truisme“, at Haab og Længsel, det attraaede og det næsten, men ikke fuldt opnaaede, langt snarere end Besiddelsen, Lykken og Freden er Digtningens rette og egentlige Element. „Saligheden har ej Mund“, hedder det i Heibergs „En Sjæl efter Døden“, og saa

snart et Forhold bliver stationært, saa Bevægelsen i det reduceres til en Drejen sig om sit eget Centrum, taber det tilsvarende i æstetisk-plastisk Anskuelighed. Det var en af Grundene til, at „matrimonio"-Symbolet til Slut svigtede[1]), og det turde være en Hovedaarsag til, at „Llama"-Digtet i *æstetisk* Henseende frembyder saa meget mindre Interesse end de to foregaaende. Denne fortsatte Tagen de højeste Toner, denne Mangel paa Fremadskriden og episk-dramatisk Spænding, saa kun de i Strofe 1 og 3 antydede Tilbageblik paa tidligere Tilstande giver Billedet af de nuværende en Smule Relief, virker trættende. Yderligere mangler Digtet, saa kort det er, den Symbolets Helhed, som navnlig udmærker Noche oscura. I de to første Strofer vakles der mellem forskelligartede Metaforer, i 3dje og 4de er Billedsproget ligesom afsvækket og mere „almindeligt", og skønt ogsaa her Versenes Teknik staar højt og de enkelte Billeder, som V. 1 Slutn., V. 2 Beg. og Slutn., tit er sindrige og dybe, savner man det hemmelighedsfulde Pust af „det store", som Juan de la Cruz andetsteds lader os fornemme. Ogsaa i Udlægningen føles Ildsymboliken anstrengende; man forstaar, at den ikke har kunnet gennemføres konsekvent. Derimod kan Digtet fra vort egentlige Hovedsynspunkt, det religionspsykologiske, vel taale en Sammenligning med Noche oscura og Cántico. Ja, det repræsenterer forsaavidt et større Opbud end det sidstnævnte af Arbejde for paa dette yderlig vanskelige Felt virkelig at faa flyttet Mærkepælene frem. Det maa ikke glemmes, at vi staar ved Grænsen af den Nytte, det digteriske Symbol kan gøre i Retning af at give Udtryk for disse Oplevelser; man naar et Punkt, hvor den religiøse Forkyndelses Værdi som sjæleligt Dokument begynder at staa i omvendt Forhold til dens rent digteriske Skønhed. Det er, som om vi i „Llama" trods den stærke Begejstring aander en mere nøgternt afsvalet Luft end i „Cántico". Elskovssymbolet tvinger ikke mere til Metaforer, hvis egentlige Betydning unddrager sig Analysen; i Stedet er traadt en jævnere, mere direkte Udtryksmaade, der maaske netop fortjener særlig Beundring.

Digtet, hvorom dets Overskrift siger, at det udsynges af Sjæ-

[1]) Se Note 9 S. 224.

len i „den inderlige Guds-Forening“, fortsætter forsaavidt — som ogsaa Fortalen angiver — Udviklingen i „Cántico“, men Symbolet, det beherskes af, og som giver det og Skriftet Navn, betegner en Genoptagelse af Temaet i Slutningen af „Noche oscura“. Det er den pinefuldt rensende Ild i Sjælen, der nu har saa vidt guddommeliggjort den, at den føles som varmende og livgivende. I 1ste Strofe viser Linien „Pues ya no eres esquiva“ hen til de udstaaede Lidelser, og Udlægningen giver igen en Del af Stoffet fra Noche oscura. Ser man paa Digtet alene, synes nu den citerede Linie ikke at være saaledes at forstaa, at det smertelige er forsvundet: Lidelse og Fryd toner sammen i een Klang, som det især kommer frem i 2den Strofe: „cauterio suave“, „regalada llaga“, „matando, muerte en vida la has trocado“. Hvad „Cántico“ giver som adskilte Momenter, Dissonans afløst af Harmoni, er her stemt sammen i en Enhed, der kan bringe en dansk Læser til at mindes Stigningen fra Hauch's „Smerten er kun Vrangen af Salighedens Dragt“ til Paludan-Müllers „Himlens Salighed er altfor rig til i et enkelt Væld sig ud at tømme“ o. s. v. I det hele føler — stadig saa længe vi kun ser paa *Digtet* — en luthersk bestemt Religiøsitet sig her mere end i de to foregaaende Digte mødt af en beslægtet Stemning: Enheden af kontrasterende Følelser, som den findes i Synds- og Naadesbevidstheden, synes at kunne svare til Enheden mellem uendelig Kval og uendelig Husvalelse ved den mystiske „Berøring“ af Guds Haand. Ganske vist vil en saaledes indstillet Læser blive skuffet ved i Prosaskriftets Udlægning saa godt som intet Spor at finde af Dobbeltfølelsen, der syntes at aabenbare sig i Digtet. Tværtimod siges det gentagne Gange og med stor Bestemthed, at i disse Tilstande er — som det vel maa fordres i det fuldkomne Stadium — al Smerte forsvundet og afløst af ublandet Lyst og Nydelse. I det højeste kan man sige, at Udlægningen tillader det smertelige at klinge med som Erindring. Her er et af de ikke saa faa Tilfælde, hvor man maa tvivle paa, at *Teologen* fuldt gengiver *Digterens* Oplevelse. Hos den sidste er Undertonen umiskendelig — og man kunde tilføje: uundværlig; men er det et blot æstetisk Behov?

Man maa i hvert Fald indrømme, at vi her med det samme er et Skridt ude over „Cántico“ og nærmer os en virkelig Beskrivelse af religiøse Tilstande, der bærer ikke blot den højeste Spændings, men den dybeste Tilfredsstillelses Præg. Baade det etiske og det kosmiske Element, som i „Cántico“ spiller saa stor en Rolle, er her trængt tilbage, og som med et Brændglas er alle Straaler samlet i eet lysende Punkt, det fuldbyrdede Møde af Aand med Aand. Kærligheden alene taler; men det er dog endnu ikke Sammensmeltningen af dens Du og Jeg. Sproget er og bliver *Længslens*.

Det er vel ret beset knap saa meget den lyriske Favnen af Verdensaltet, der giver os Ret til at betegne Juan de la Cruz's Mystik som udsprunget af Tørst efter og ikke af Lede ved Livet, som det er denne bestandige Vedvaren af Persons-Dualismen. Ikke alene værger Juan de la Cruz sig fuldt saa kraftigt som Eckehart, og med betydelig mere Ret, mod enhver panteistisk Konsekvens — flere Steder betones det i Overensstemmelse med hele den ortodokse Mystik, at Sjælens *Væsen* heller ikke i den fulde Forening gaar op i Guds — men der er i Virkeligheden heller intet hos ham, der berettiger til den Slutning, at denne fulde Deifikation „por participación“, som hører det andet Liv til, er tænkt eller følt panteistisk. Juan mangler Eckeharts Drift til Enhed og Ophævelse af al Forskel; han har kun Trangen til fuldt og sikkert Samfund med en personlig Gud. Det er jo hele den klassiske spanske Mystiks Kendemærke: baade Sjælen og Gud som altopslugende Enhed er den fremmed; men dens Tørst efter fuldere Oplevelse af en paa een Gang transcendent og immanent Guddoms Realitet er saa intens, at den har formaaet saavel at uddybe det kristne Gudsbegreb som at bidrage til det moderne Personlighedsideals Udformning. Og mellem Dokumenterne herfor indtager Juan de la Cruz's Llama-Digt ingen uvigtig Plads.

En nærmere Indtrængen i dets Symbolik viser, hvordan atter her intet er banalt, udtraadt eller slapt, alting levende og gedigent. Flammen, som er trængt ind i Sjælens inderste Dyb, saa kun et let Slør endnu skiller den fra dens Maal: at fortære det ydre Liv og bringe det indre til Fuldendelse; den sva-

lende Brand; den liflige Smerte[1]); den dræbende og livgivende Berøring af Guds Haand; Guddomsglansen, der faar Sindets dybe Mørke til at genstraale Lys og Varme til den, der gav dem; Kærlighedens blide Aandepust i Sjælen, hvor den løndomsfuldt bor og skaber alt i sit Billede — det er Indholdet af de fire flammende Strofer, der er som et eneste Begejstringsudraab fra et Selv, der i den religiøse Hengivelse finder sig uendeligt kvæget og bekræftet.

Den Berigelse, vor Forstaaelse af de her antydede Tilstande faar gennem *Udlægningen,* kan ikke kaldes overvættes stor. Mere end ved de andre Digte mærkes Afstanden mellem digterisk-religiøs Inspiration og teologisk Refleksion. Manglen paa organisk Princip og Sammenhæng er i høj Grad følelig. Bestandig er vi Vidner til en trættende middelalderlig Ituhakken, der fører til Behandling af Enkeltudtryk i Stedet for af Tankegange, saa at den, der ønsker at forfølge disse, Gang paa Gang faar Stene for Brød. Naar man søger efter Meningen af „Sjælens dybeste Centrum", som rammes af Kærlighedsflammen, siges det — aandfuldt, men ikke logisk eller exegetisk tilfredsstillende — at „Sjælens Centrum er Gud" etc.[2]). Udtrykkene „cauterio", „mano blanda" og „toque delicado" fordeles paa Treenighehedens Personer, og i denne Strofe er Undertonen i den oprindelige lyriske Harmoni af Lyst og Smerte i den Grad forsvundet i Udlægningen, at „matando" i sidste Linie blot faar Betydning af det naturlige Menneskes Afdøen til Fordel for det guddommeliggjorte. Ganske vist tales der til Gengæld andetsteds om den rent legemlige Lidelse, der kan være forbundet med disse Oplevelser, men man har dog ikke Følelsen af, at Juan de la Cruz paa nogen Maade senere har grebet det oprindelige fulde Kompleks af Følelser og bragt til anskueligt Udtryk, hvad han lyrisk havde antydet[3]). Derimod er Prosaskriftet rigt paa medløbende Tankerækker af delvis høj Værdi. Saaledes fremfor alt Tilbageblikkene foranledigede ved Ordene „esquiva", „deuda", „las profundas cavernas" etc., men ogsaa den vægtige Ud-

[1]) „Cauterio" kan betyde baade det, som brænder, og Brandsaaret, her vel snarest det første.

[2]) S. 625 f.

[3]) Jfr. Baruzi S. 362.

lægning til Strofe I V. 6 „rompe la tela“ etc., den fra Teresa overtagne Skildring af Serafen med Pilen, videreført med det ejendommelige Billede af Sennepskornet, og det sindrige Spil af Symboler i Forklaringen af „resplandores“ som paa een Gang Lys og Skygge.

Hos Juan de la Cruz er den stadige Tendens Flugten fra Uro til Hvile, fra det bevægede til det ubevægede. Det er egentlig det, som giver Llama-Digtet dets ejendommelige Mangel paa Stigning, idet den højeste Tone tages straks i 1ste Strofe („rompe la tela . . .“), saa at de senere føles mattere og mere statiske. Saa længe nemlig Udgangspunktet var paa de lavere Stadier af Sjælens Udvikling, som baade i „Noche oscura“ og „Cántico“, kunde den lyriske Rytme falde sammen med den religiøse, idet Uro og Disharmoni afløstes af relativ Ligevægt og Fred; men i den højeste opnaaelige jordiske Tilstand findes Uroen ikke længere som forstyrrende Element, men kun i Form af den Længsel efter fuldkommen Tilfredsstillelse gennem Døden, som 1ste Strofe giver Udtryk for. Vi er altsaa her med det samme paa Toppen, og Længselsudbrudet „acaba ya“, som peger ud derover mod den evige Befrielse, kan ikke tænkes afløst af nogen højere Harmoni, men er tværtimod selv Momentet, der giver den højeste digteriske Spænding. Skal der herfra skrides til Stadier af større Ro, maa det blive ved en Art Beroligelse eller Stillen i Baggrunden af selve denne Længsel, der ikke lyrisk vil kunne føles som Stigning. Dette, som æstetisk kan kaldes en Svaghed, svarer nøje til Arten af Juan de la Cruz's religiøse Erfaring, saaledes som han selv vil have denne fortolket. Det er klart ogsaa i Udlægningen, at Ildsymbolet har et direkte Forhold til hans Forestilling baade om Guds indre Væsen og om hans Virkninger i Sjælen. Gentagne Gange afværger han Tanken om reel Bevægelse i Gud: Gud er den transcendent-aristoteliske ubevægede Bevæger[1]), der i sig selv forener evig Hvile med evig Livsrytme, og den stadig heftigere Bevægelse, som fremkaldes ved hans Dragelse, forstaas under Billederne af Ildens Gennemtrængen af Træet eller Lysets Indstraaling i Krystalprismet[2]). Maalet er Forvandlingen, og naar denne, som

[1]) S. 675.
[2]) S. 626 og 650.

nu, er nær sin Fuldendelse, afløses Stigning og Forbrænding til Slut af en Hviletilstand, hvis fulde Virkeliggørelse tilhører det andet Liv, men som allerede nu i sin mysteriøse Samtidighed af Begær og Mæthed, Brand og stille Lysen unddrager sig adækvat Beskrivelse.

Det er denne Insisteren paa Kærlighedens uendelige Spændkraft, hvormed Juan de la Cruz overvinder sin egen thomistiske Teologis intellektualistiske Stivhed, og som sammen med Negationen betegner hans Mystiks Hovedindsats. Han træder her i Ruysbroeck's og Katarina af Genua's Spor, men han gaar forsaavidt videre end de, som han ikke viger tilbage for at søge selve Højdemaals-Tilstandene psykologisk klarlagte. Det lykkes vel kun antydningsvis, men det er dog muligt af „Llama"-Skriftet at uddrage i det mindste følgende Hovedmomenter til Karakteristik af, hvad der for ham er Jordelivets Fuldendelses-Trin.

1) En ny Erkendelse af Gud. Med den fuldstændige Væren gennemglødet af Guds Kærligheds Ild følger, at for Erkendelsen alt det tabte genvindes i forklaret Form. Det er forbi med Tankens Afklædning og dens Koncentration om en eneste dunkel Ide: Forestillinger om Guds Væsen og Egenskaber strømmer ind i overflødig Rigdom, fattede „per viam eminentiae", alle i een og dog hver for sig. Her gør Sprogets Fattigdom sig gældende: enten disse Aabenbaringer af Guds Egenskaber psykologisk skal paralleliseres med Drømme- og Trancetilstandenes Overvurdering af foregøglede Tankesammenhænges Værdi og Originalitet, eller der virkelig er Tale om et saa usædvanligt Erfaringsindhold, at der savnes sprogligt Udtryk derfor, eller endelig det hele kan sammenstilles med det ubeskrivelige i enhver elementær Rørelse, naar vi Ansigt til Ansigt med Realiteterne aner deres Griben ud over Udtryksmidlernes Ramme, saa er det tydeligt, at Juan de la Cruz ikke blot som en from Vignet hidsætter Ønsket om, at han kunde være fri for at tale om dette[1]). Han har langtfra glemt, at Erfaringerne er inkommensurable med den menneskelige Fornuft; tværtimod hævdes det lige bestemt, at de er utilgængelige for dens Begrebsformer, og at den

[1]) Prolog S. 619: „y con dificultad se dice algo de la sustancia".

Glæde, de ledsages af, intet har at gøre med de forkastede „religiøse“ Lystfornemmelser. 2) Og dog er der i høj Grad Tale ogsaa om legemlige Symptomer. Dels om *Smerte*. Vel er de voldsomme Konvulsioner fra de tidligere Stadier ophørt, og ingen Kamp og Vagt er længer nødvendig til Afvisning af urene halvsanselige Rørelser, Syner eller Henrykkelser, men de stærke og rene, omend dunkle „Berøringer“ og aandelige Intuitioner, som nu er almindelige, fremkalder saa uhyre sjælelige Spændinger, at det legemlige Liv berøres deraf. Der føles fysisk Smerte, som kan være overmaade voldsom, ja, ledsages af Stigmatisationsfænomener o. lign.[1]) „Legemet, som fordærves,“ „strammer Sjælens Tøjle“[1]), og Gud beskytter det, da det ellers maatte dø og ikke udholdt det overnaturliges Nærhed[3]). Men dels er der ogsaa Tale om *Lyst:* ikke blot er Skildringen af Serafvisionen af en saadan Art, at der synes nødvendig at maatte spille fysisk Lystfølelse ind, men senere siges det udtrykkeligt, at Glæden strømmer over i Sanselivet, saa det føles helt ud i det yderste af Hænder og Fødder[4]). Ikke desto mindre: naar man ogsaa husker, at Serafvisionen staar som et isoleret Laan fra Teresa, og at der tydeligt ikke ellers siges god for den[5]), maa man indrømme, at der her ikke synes skildret egentlig patologiske Fænomener. Der er ikke Tale om Suspension af den almindelige Bevidsthed eller om noget andet ekstraordinært end selve de Højtrykstilstande, det drejer sig om, og som nok tør kaldes ekstatiske, men ikke i egentlig streng Forstand. Der er „Berøring“, men den er „skjult“; der ses intet Ansigt, høres ingen Ord, modtages intet Sanseindtryk; alene Sjælens dybeste Væsen føler Mødet og Foreningen med Guds Væsen i Helligaandens Glød[6]).

3) Thi det er den historiske Betydning af denne Mystik, at den har udvidet Sjæleskildringens Omraade ved at postulere og æggende antyde det aandelige Kærlighedsforholds Muligheder i

[1]) S. 637.
[2]) S. 637.
[3]) S. 676.
[4]) S. 639.
[5]) S. 637 sidste Stk.
[6]) S. 639 1ste Stk.

en Intensitet og Fylde, som var Middelalderen ukendt[1]), og hvormed altsaa Mennesket i moderne Forstand kan siges at være begyndt at blive sig bevidst. Hvad Følger det saaledes foretagne psykologiske Gennembrud har haft og endnu kan faa for senere Tiders Selvforstaaelse, verdsligt som religiøst, og for de ortodokse Gudsbegreber, ligger uden for denne Undersøgelses Omraade.

4) Det er det kendte mystiske Billede af Træstykket i Ilden, som man maa fastholde for at kunne vurdere den *etiske Fuldkommenhedspretension,* der saa stærkt kommer frem i „Llama". Motiveringen af Bønnen ved Slutningen af Strofe I's Udlægning, den Tillidsfuldhed, hvormed der her henvises til en opnaaet Overensstemmelse med Guds Vilje, og det afgjorte Modsætningsforhold, hvori Juan hermed befinder sig ikke blot til Luthers, men ogsaa til Teresas Syndsfølelse, er tidligere omtalt. Strider nu dette ogsaa mod Juans andetsteds udtalte høje Værdsættelse af Ydmygheden?[2]) Hos Luther opvejes Syndsbevidstheden af Tilliden til det forkyndte Naadesord, hos Teresa af Kirketro og ekstatiske Erfaringer, og disse Modvægte føles hele Livet igennem som nødvendige. Er det anderledes hos Juan de la Cruz? Lader han Mennesket tilkæmpe sig en saadan Fuldkommenhed, at Spændingen ophæves, saa den guddommeliggjorte Sjæl ikke mere føler Trang til Syndsforladelse, men dristig maaler sig med Guds Maal og finder sig værdig til hans Nærhed? I saa Fald vilde det være én ren metafysisk Forskel, der blev tilbage, uden moralsk Indhold, og den egentlige Grund vilde være slaaet bort under hans Udtalelser om, at Foreningen endnu ikke er en saadan, at Gud kan aabenbare sig fuldt. Sikkert er det, at det i dette Liv væsentlig er den legemlige Naturs *Svaghed,* som er Aarsagen. Der er ingen Tvivl om, at Forvandlingen allerede paa denne Side Døden kan og skal blive saa fuldstændig, at Sjælen bliver „Dios por participación"; derfor findes rigeligt Bevis. For saa vidt opstiller Juan de la Cruz den samme dristige Fordring som Eckehart om Sjælens Guddommelighed. Men Forskellen er rigtignok den, at

[1]) Se Note 1. S. 305—306.
[2]) t. Eks. „Avisos y Sentencias" 326 S. 52, S. 57 (5).

Eckeharts Tanke er: Sjælen er paa Forhaand Gud, Juan de la Cruz's: Gud kan gøre den sig lig. Det paulinske Paradoks: I *er* allerede salige; forarbejd derfor Eders Salighed! kan siges at være grebet i sin første Halvdel af Eckehart, i sin sidste af Juan de la Cruz. Han fastholder paa den ene Side den ortodokse Kirkelære om Naaden, der strækker sig til alle fromme Medlemmer af Kirken, men hævder paa den anden, at den egentlige Vej til Samfund med Gud, den, som faa vandrer til Ende, skønt alle er kaldede dertil, er Mystikens tredobbelte[1]). Den, der naar at tilbagelægge den, er virkelig „fuldkommen"; men det sker kun ved Guds egen Førelse, som man passivt skal overgive sig til. Ogsaa for Juan sker Retfærdiggørelsen af og ved Tro; men det er en Gøren til og ikke blot Regnen for retfærdig, og den fuldbyrdes gennem en fuldstændig Opgivelse af alt menneskeligt, saa kun den stille Venten, „advertencia amorosa", *som er Troen,* bliver tilbage. Den rensende og livgivende Ild, der da tilvejebringer Forvandlingen, er helt Guds eget Værk, som hverken det ene eller det andet Menneske skal søge at blande sig i, og saaledes er Fuldkommenheden Virkning af og ikke Forudsætning for Retfærdiggørelsen. „Mystificeret Justifikationslære"! Paa en Maade er Juan de la Cruz endnu dristigere, endnu „farligere" end Luther, og man forstaar baade, at Kirken har været saa forsigtig med at lyse ham i Kuld og Køn, og at han selv har kortlagt Vejen som saa trang og svimlende høj. Ingen Mystiker før eller siden har saa patetisk og saa selvstændigt uddybet Meningen af den paulinske Dualisme mellem Kød og Aand: Suso er for naiv, Eckehart og Tauler for filosofisk abstrakte, Mme Guyon og Molinos ikke tilstrækkelig ophøjede til, at „Tilintetgørelsen" hos dem kan lodde hans Dybder, og ingen af dem naar heller hans Højde i Bevidstheden om Guds Iboen i Sjælen. Kun en usædvanlig koncentreret Kraft i et paa een Gang kosmisk og etisk transcendent-personligt Gudsbegreb kan føre til denne storstilede Tro paa den „aandelige Fattigdom" og dens Belønning. Menneskets Intethed, Guds Ufattelighed bliver baade baaret og ophævet af Guds skabende og aabenbarende Energi. Positionen har i dobbelt Forstand opslugt Negationen.

[1]) Se Note 4 S. 220—222.

Juan de la Cruz stemmer overens med de ældre Mystikere fra Augustin til Bernard i, at den fulde Forening, „aktivt" forstaaet, i dette Liv kun kan være forbigaaende[1]); men han skiller sig — med Ruysbroeck og Teresa — fra dem ved paa det bestemteste at paastaa, at det mystiske Livs sidste Fase er en stabil og hele Sjælen omfattende Tilstand af Enhed med Gud i Væsen[2]) og Virken[3]). Her anvender han — foruden Distinktionen mellem „esencia"s Union, som er varig, og „las potencias"', der kun kan være forbigaaende — den skolastiske Distinktion mellem actus og habitus og sammenligner den med Forskellen mellem Flammen, der slaar ud fra det gennemgløde Træstykke, og det glødende Træ selv[4]). Som *habitus* virkeliggøres Foreningen helt og uden Tilbageslag; som *actus*, som bevidst tænkende og følende Nyden og Tilbagestraalen af Guddomsglansen, hvori Sjælen bades, realiseres den kun i de særlig beaandede Øjeblikke, der rigtignok nu indtræffer stedse hyppigere og kan fremkaldes af Viljen[5]), men fremfor alt ved de guddommelige „Berøringer". I hvilket Forhold disse to Faktorer iøvrigt staar til hinanden, bliver ikke klart. Men det udvikles som ejendommeligt for det fuldkomne Stadium, at de „actos espirituales", der tidligere kun med Vanskelighed og langsomt kom i Stand, fordi der sjældent naaedes længere end til „Ønsker og Følelser", nu i den „beredte Sjæl" fuldbyrdes i et Øjeblik, saa der altsaa i kort Tid kan udføres en Mængde af dem[6]). Træet er glødende, Sjælen beredt, Foreningen er virtuelt til Stede, og denne habitus overgaar til actus med samme Pludselighed, som den menneskelige „Form" indføres i Materien ved Skabelsen i Moders Liv. Det, der menes, er øjensynligt, at Bønnen hos den Fuldkomne bliver en permanent sjælelig Tilstand, idet alle dens enkelte „bevidste" Processer faar det Forløb, at Tanken allerede ved første bevidste Rørelse fin-

[1]) Subida II Kap. IV S. 111.

[2]) Ikke Identifikation (no esencialmente), men Forening tænkt som *stedsevarende Berøring* i Kærlighed mellem to „sustancias", salvo den „aktuelle" „toque". Se navnlig Cántico XXXII V. 2 S. 589.

[3]) Se Subida III Kap. I S. 274 f.

[4]) Llama I S. 623.

[5]) Llama I S. 632.

[6]) Loc. cit.

der Hvile i den fuldkomne Samfølelse med Gud[1]). Denne uendelige Tryghedsfornemmelse, som er forenet med klar Almenbevidsthed og dog har sit Tyngdepunkt forrykket ind i en anden Verden, er det, som i „Llama"-Digtet bringer Længslen efter det andet Liv til Ro, saa Bevægelsen bort fra Paroxysmerne, der begyndte i „Cántico", naar sit endelige Maal: den teopatiske Tilfredsstillelse. Den tør vel sammenstilles — omend langtfra identificeres — med den protestantiske Fromheds højeste Former for Frelsesvished, samt i en vis Forstand med det paulinske „Ikke jeg lever, men Kristus lever i mig". Naar Juan selv tager dette Skriftsted til Motto, ligger hans Berettigelse dertil vel mere i Intensiteten end i Kvaliteten af den udtrykte Følelse. En saa haandfast Fortolkning af Paulus' Tanke er sikkert ikke berettiget, selv om paulinsk Følemaade vel næppe heller er identisk med en moderne Lutheraners. Det faar staa hen, hvilken Form for religiøs Tryghedsfølelse der staar N. T. nærmest: Tilliden til Forsoningsbudskabet eller Visheden om den guddommelige Iboen. N. T. har Paralleler til dem begge. Derimod er det ikke vanskeligt at paavise Parallelismen mellem de Veje, ad hvilke Paulus og Juan de la Cruz naar deres Maal, en Parallelisme, der er af samme Art som den mellem Juans og Luthers Tankerækker. Vejen er forskellig: for Paulus jødisk-juridisk, for Juan de la Cruz thomistisk-intellektualistisk, eller rettere nyplatonisk-psykologisk. Ligesom Paulus gennem rabbinske Ræsonnementer kæmper sig frem til Frigørelse fra judaistisk Tankegang, saaledes arbejder Juan de la Cruz sig gennem en halvt platonisk farvet Dialektik og med en halvt aristotelisk Psykologis Midler frem til en religiøs Besiddelse, der ligger langt ud over den græsk paavirkede middelalderlige Teologis Synskreds. Og ligesom Hjærtepunktet hos Paulus, hvorfra Kraften kommer til det radikale Brud med og Afkald paa, „hvad der var ham en Vinding", er en Førstehaandsoplevelse tydet som overnaturlig Aandsmeddelelse, saaledes er den „rene Tro" og kærlighedsfyldte Henvendelse af Sjælens Øje mod en Gud, der taler i Sjælens Dyb uafhængigt af ethvert ydre Ordhylster, for Juan de la Cruz Drivfjederen til hele Negationens Nattevandring

[1]) Subida II Kap. XIII S. 163.

frem mod Kilden til „det Lys, der brændte i Hjærtet". Afkaldet hos den ene retter sig mod den egne Retfærdighed af Loven, hos den anden mod den egne Gudstanke, den, Kirkens Lære og Praksis gav i Hænde; begge har de solgt alt, hvad de ejede, for at erhverve den kostelige Perle.

Ikke mindre tydelig er unægtelig Forskellen. Paulus — saavel som Johannes — knytter hele sin Oplevelse uløseligt til en historisk given Skikkelse og grundlægger dermed en historisk bestemt Religion, hvis gnostisk-illuministiske Element kan holdes i Ave af et objektiv-umystisk Læresystems regulerende Kraft og af Stifterpersonens Minde. Den Gud derimod, som Juan de la Cruz drages til og forenes med, er ikke blot Herren og Faderen, ikke engang blot Aanden, som blæser, hvorhen den vil, men virkelig i nogen Grad tillige Filosofiens, Dionysios' og Plotins transcendente, forskelsløse, navnløse Ene[1]). Under dette Synspunkt ses ogsaa Kristus selv og hans Værk, saa kun den bestemt fastholdte johanneiske Identificering af Gud med Kærligheden og det stærke bibelsk-personlige Element, som hænger sammen dermed, redder fra den truende Panteisme. Det er jo den overspændte Transcendentalismes Nemesis, at Guds Personlighed fortones, idet der for den religiøse Længsel kun bli-

[1]) Jfr. til Sammenligning med Plotin det karakteristiske Sted. Enn. VI, IX, 7: „. . . . οὐδ' αὖ ἄλλοις κατειλημμένην τὴν ψυχὴν καὶ κατεχομένην τυπωθῆναι τῷ τοῦ ἐναντίου τύπῳ, ἀλλ' ὥσπερ περὶ τῆς ὕλης λέγεται ὡς ἄρα ἄποιον εἶναι δεῖ πάντων, εἰ μέλλει δέχεσθαι τοὺς πάντων τύπους, οὕτω καὶ πολὺ μᾶλλον ἀνείδεον τὴν ψυχὴν γίνεσθαι εἰ μέλλει μηδὲν ἐμπόδιον ἐγκαθήμενον ἔσεσθαι πρὸς πλήρωσιν καὶ ἔλλαμψιν αὐτῇ τῆς φύσεως τῆς πρώτης· εἰ τοῦτο, πάντων τῶν ἔξω ἀφέμενον δεῖ ἐπιστραφῆναι πρὸς τὸ εἴσω πάντη, μὴ πρός τι τῶν ἔξω κεκλίσθαι, ἀλλὰ ἀγνοήσαντα τὰ πάντα καὶ πρὸ τοῦ μὲν τῇ διαθέσει, τότε δὲ καὶ τοῖς εἴδεσιν, ἀγνοήσαντα δὲ καὶ αὑτὸν ἐν τῇ θέᾳ ἐκείνου γενέσθαι κἀκείνῳ συγγενόμενον καὶ ἱκανῶς οἷον ὁμιλήσαντα ἥκειν ἀγγέλλοντα, εἰ δύναιτο καὶ ἄλλῳ τὴν ἐκεῖ συνουσίαν . . ." I saadanne Tekster kommer Nyplatonismen Juan nærmest, mens det straks er tvivlsommere med Enn. V, I, 6 (Selvbetragtningen i Bønnen, Sjælen som ἄγαλμα τὸ πρῶτον ἐκφανέν), der vilde passe bedre paa Eckehart. Saaledes er heller ikke Juans Gudsbegreb eet med Plotins. Bestemmelserne lægger mere Vægt paa Transcendensen end paa Enheden, er for saa vidt aristoteliske; hvorledes Immanensen skal forstaas, har vi set. Man kan vist sige, at blandt de Gudsideer, der er inspireret fra Dionysios Areopagiten, hører Juan de la Cruz's til de mindst naturbundne, mest personlige. Inspirationen er der, men thomistisk formidlet. Om Dionysios se Note 8 S. 223—224.

ver et unævnt Noget at stræbe op imod. Juan de la Cruz undgaar selv at strande paa Skæret, men han maa vistnok fra et kirkeligt Synspunkt kaldes en farlig Vejleder.

Slutningsafsnittet af „Llama"-Skriftet egner sig i særlig Grad til at vise saavel Højden som Arten af Juan de la Cruz's mystiske Aspiration. Alle de Facetter i hans Væsen, vi har forsøgt at vise hver for sig, fremtræder her i tæt Forening og med stor Klarhed og samler sig til et uforglemmeligt Helhedsindtryk af en rig og koncentreret Aands straalende Lysprisme. Alle de tre Symboler, hvoraf hans Fremstilling ellers Skrifterne igennem er behersket — Natten, Elskovsforeningen, Ilden — viger her til Side for det mest direkte Forsøg, han nogetsteds har gjort paa at udsige det uudsigelige — og Forsøget bliver til en ny Symbolik, men maaske med endnu tydeligere Forhold til en psykologisk Virkelighed end de andre. Endnu ved Udlægningen af 3dje Strofes Slutning er der Tale om Lys — „extraños primores": det Genskin af Guds egen Herlighed, som er Sjælens Gave til Brudgommen, er fremfor alt Kærligheden til ham, fordi han er det, han er. Man mindes Sonetten „No mi mueve . . .", naar det gennem den sædvanlige skolastiske Begrebsopregning med ejendommelig Blanding af Katedersprog og rytmisk Patos slaas fast, at Sjælen elsker, lovpriser og takker Gud ikke blot af Skyldighed, for hans Velgerningers Skyld eller for selve Glæden ved at gøre det, men fordi han i og for sig selv er den, han er[1]. „Amour désintéressé de Dieu", altsaa Kontemplationens egentligste Selvbevidnelse: Løsgørelsen fra det egne Væsen og Overflyden i Guds — Eckehart og dog ikke Eckehart[2]. Og Udlægningen af sidste Strofe fører videre ad denne Vej. Her griber Juan de la Cruz Udtrykket „recuerdas en mi seno" og skaber derover den sidste digteriske Objektivering af sin Kulminationsoplevelse: Guds Opvaagnen i Sjælen, vendt om til Sjælens Opvaagnen fra naturlig til overnaturlig Erkendelse. Intetsteds træder den sælsomme Sammenslyngning af personlig og kosmisk Gudsforestilling os saa anskuelig i Møde, og intetsteds forstaar man klarere den perspektiviske

[1]) Llama IV S. 672. Ogsaa dette Motiv er traditionelt.
[2]) Se S. 234 ff.

Disponering af de religiøse Tilstande op til den fuldt ud teopatiske.

Den „Opvaagnen“ i Sjælens Grund, her er Tale om, kaldes betegnende nok en „Opvaagnen“ af Guds *Søn* (jfr. den Rolle, „Sønnen“ spiller i Bernards Brudemystik og endnu mere i Eckeharts Spekulation). Den er een blandt mange, thi der er mange Slags. Men denne er en af de mest ophøjede og liflige. Den bestaar i, at „Ordet“ (atter Bernard og Eckehart) rører sig i Sjælens inderste Væsen paa saa herlig en Maade, at det er, som om den gennembølgedes af Duften fra Alverdens Blomster og vellugtende Essenser, som om al Jordens Herremagt og alle Himlens Kræfter rummedes i den, ja, som den følte i een Sum alt det skabtes Væsen, Kraft, Fuldkommenhed og Ynde. Gud er den „store Kejser“, som bærer og opholder alle tre „máquinas“: den himmelske, jordiske og underjordiske, og naar han bevæger sig i Sjælen, drager han sit Hof med sig. Ikke blot Tingenes Sum, men deres Grund og Livsprincip fatter Sjælen i dette usynlige indre Syn. Den ser Tingene i Gud, ikke Gud i Tingene, og forstaar dem først nu ret ved at fatte dem gennem deres Aarsag[1]). Der ligger aabenbart stor Vægt paa det levende, bevægede i Intuitionen af Verdensaltet: Gud er Rod og Princip for al Bevægelse, skønt selv uden Bevægelse, og hans Visdom er mere aktiv end alle aktive Ting. Idet Sjælen vaagner op, ser den Gud, baade som han er, og som han virker. Uudholdeligt og knusende vilde dette Syn være, dersom ikke paa den ene Side den fuldkomne Sjæl nu var anderledes stærk i sin aandelige Del end før, og paa den anden Side Gud viste sig naadefuld og ikke streng og beskyttede Sjælens rensede, men svage naturlige Del tillige med Legemet mod at overvældes og tilintetgøres. Alligevel er det ikke til Stadighed, at denne Opvaagnen finder Sted. Det svarer øjensynlig til den intermitterende Karakter baade af toques divinos og actos espirituales; naar de opleves, siges det med Paulus, at Sjælen ikke ved, om den er i eller udenfor Legemet[2]). (Sentido betragtes paa een Gang som det svage, der maa beskyttes, og som det lave, der

[1]) S. 673—674.
[2]) S. 675—676.

ikke faar Adgang.) Som de ældre Mystikere og Thomas betragter Juan Moses' og Paulus' Visioner som ekstraordinære Naadesbevisninger, der kun er faldet i ganske enkelte Stores Lod[1]). Men han lader i Virkeligheden sin „normale" Opadstigning føre til Erfaringer af samme Type. Og selv om det stadig erindres, at det drejer sig om den dunkle Skuen i Tro, Juans aldrig løste Gaade[2]), og ikke om „lumbre de la gloria", taler Anvendelsen af Exodus-Parallelen[3]) dog tydeligt om Højden af Juan de la Cruz's mystiske Selvfølelse. Billedet af Søvn og Opvaagnen faar nu en dobbelt Anvendelse, idet det tillige bruges til at illustrere Afstanden mellem dette højeste Trin paa den mystiske Stige og de lavere. Tidligere kunde, siges der, Gud ogsaa afstedkomme „Opvaagninger" i Sjælen, men langtfra som de her omtalte, og vel at mærke fra en Søvn af ganske forskellig Art. De faldt som Glimt af noget uendelig højere og derfor fremmed ind i den naturlige Erkendens Dvaletilstand; nu er derimod denne afløst af Foreningens uendelige Livsfylde. Og ikke desto mindre viser selve Foreningstilstanden sig ind imellem sine Højdepunkter af Opvaagnen ogsaa som en Art Søvn. Gud hviler i Sindets Dyb; det er en Tilstand af salig Ro og Harmoni, men ikke med fuld Udfoldelse af sine Elementer. „Thi naar han blot ved een Gang at vaagne og aabne sit Øje sætter Sjælen i en saadan Tilstand, hvad da, hvis han til Stadighed var lysvaagen i den?"[4]) Saaledes er den dybeste Hvile i Sjælen Udtryk for den højeste latente Aktivitet, og den samme Vekselrytme mellem Elskovssøvnens og den altomfattende ekstatiske Skuens tilsyneladende modsatte, i Virkeligheden beslægtede Tilstande anes som den, der bærer Cántico's Lyrik. Og til denne tager Juan de la Cruz ogsaa sin Tilflugt, saa de to Symboler sluttelig knyttes sammen.

Det er, som om alt, hvad Juan de la Cruz har at sige, kan udledes af 4de Strofes 1ste Halvdel: Cuan manso y amoroso recuerdas en mi seno, donde secretamente solo moras. Fjærnheden fra alt ydre og alt menneskeligt Begreb, det oplevedes

[1]) Subida II Kap. XXII S. 228.
[2]) Se t. Ex. Cántico 608: „gran rastro y sabor" af Delagtigheden i Gud.
[3]) Llama 676.
[4]) S. 677.

dybe Uudtalelighed og fuldkomne Aandelighed, Bevidstheden om at være naaet ind baade til Guds og sit eget indre Væsen, Kontrastens Sødme mellem Guds Magts og Naades Aabenbaring — og samtidig „aquel rostro lleno de gracias," nemlig af Skabningens Ynde og „variedad", som smykker Sjælebrudens Dronningeskrud, alt samlet i eet uudtømmeligt Betragtningens Øjekast. At Juan de la Cruz giver det kontemplative Liv Forrangen for det aktive, er med hans Forudsætninger sandsynligt, men siges her tillige rent ud: „O hvor lyksalig er den Sjæl, som altid føler Gud hvile i sit Skød! O, hvor ret det er af den at skille sig fra Ting, fly fra Beskæftigelser, leve med uendelig Rolighed . . .![1])" I denne Guds Hvile i Sjælen gaar Guds og Sjælens Liv i eet, saa det dybe Aandedrag, hvormed vi vaagner op af Søvnen, bliver det sluttelige Billede paa Guds eget Aandepust, der indblæses i Sjælen som dens organiske Princip[2]).

Man bør sammenholde disse næsten vegetative Skildringer af guddommelig Absorberen og Bliven absorberet med de i højeste Grad „numinøse" Tekster fra alle fire Hovedskrifter, hvor Talen er om det guddommeliges begyndende Manifestationer ved Overgangen mellem Noche oscura og Foreningsstadiet. Er det Meningen, at den religiøse Afstandsfølelse formindskes i den fremadskridende Udvikling? Forsvinder „awe" og „Gefühl des andersartigen" til Fordel for en større „Familiaritet" med den guddommelige Elsker? Det er en Vurdering af den samlede Holdning i „Llama"-Skriftet, som skal give Svaret paa dette Spørgsmaal. Enhver Læser maa selv dømme, men saa meget er vist, at selve Styrken af Besiddelsens Glæde her — som i et Kærlighedsforhold mellem Mennesker — kan tjene til Maalestok for den bagvedliggende Kontrastfølelses Spændingsgrad.

Juan de la Cruz hører til de Mennesker, som med indre Nødvendighed koncentrerer sig om en Ide. Denne ene Tanke, for hvilken alt opofres, og som forfølges ud over Forestillingens, ja, ud over den bevidste Viljes Grænse, er Sjælens Hvile i

[1]) S. 677.
[2]) Se Note 10 S. 224—225.

Hengivelsen til sit eget Modbillede i Uendeligheden — Modbillede ikke som Abstraktion, men som *Aand.*

Gennem hvilke Kriser og med hvilke Vendepunkter hans Udvikling er forløbet, kan vi ikke vide, men vi tør nok formode, at hans Skildring af de to Nætter set i Sammenhæng med „Subida"s successive Aandeliggørelse af den religiøse Stræben i nogen Grad er bygget paa egen Erfaring. Anderledes, end han tegner Vejen for andre, kan han i Hovedsagen ikke have gennemvandret den selv. Den gradvise Oplysning, den etapevise Renselse er saaledes ikke fremmed for hans Livsgang, og forsaavidt nærmer han sig her til Augustin; men han er ganske forskellig fra ham ved sin Udgangsstilling og dermed ogsaa ved sin Forstaaelse af Udviklingen og sin Holdning under den. Han begynder ikke udenfor Kristendommen og mangler aldeles den omfattende filosofiske Horisont; hans Udgangspunkt er i givne Trosforestillinger: baade Gudsbegreb og Frelsesvej er forud afstukket i deres Hovedlinier, og det gælder for ham om indenfor den givne Ramme at tilfredsstille sin Sjæls Trang, mens Augustin ledte efter den Tro, der stillede hans Væsen tilfreds. Fælles for dem begge er, at de paa hver sin aandelige Rejse i stigende Grad har opdaget, at Vejen førte indad[1]). Men Ligheden med Luther er alligevel langt mere paatagelig. Tilhørende samme Tidsalder har de begge med Selvfølgelighed stillet Afkaldet paa Verden ved Begyndelsen af deres Bane og deri set en Hovedbetingelse for, at den skulde føre til Maalet. Og begge har erfaret, at det var — for at tale med Katarina af Genua — dem selv, Gud først og fremmest vilde befri dem fra[2]). Begge har som Udtryk for Afvisningen af al menneskelig Støtte og al egen Kunnen valgt Trosbegrebet, og begge paastaar i eminent Forstand at være naaet til Passiviteten overfor Gud, som lader ham alene udføre Værket. Begge endelig beskriver rystende Tilstande af Depression og Fortvivlelse som gaaende forud for den sluttelige Hvile i Troen.

Men hermed er ogsaa Parallelismen udtømt. Ikke blot er der intet Tegn hos Juan de la Cruz til Luthers berømte Klosteroplevelse, men den store Forskydning i Afkaldet er ejendommelig forskellig. Hvad Luther oplever som Befrielse og Gave, at Troen ret-

[1]) Mærk Citatet fra Soliloquia Cántico I S. 502.
[2]) Noche II Kap. XVI S. 101.

færdiggør uden Gerninger, bliver for Juan de la Cruz den haardeste Fordring af alle, det mest tilintetgørende Nej til det opadstræbende Sind, som søger Gud og faar at vide, at det intet opnaar, fordi selve Redskabet, hvormed det arbejder, er ubrugeligt. At tage Luther forfængeligt vilde være at glemme, hvad det kostede ham, inden han lærte at sælge alt, hvad han mente at eje, for at erhverve Troens kostelige Perle; en misforstaaet Efterfølgelse af Juan de la Cruz maatte snarere bestaa i, at man mødte frem med en „teknisk" gennemført Aandsaskese som Adkomst til mystisk Salighed. Luther søger Beskyttelse og Bekræftelse for sit Liv hos en naadig, uden Betingelser forud forbarmelsesrig Fader. Ogsaa Juan de la Cruz styrer frem imod noget andet og mere end Dionysiosmystikens ubegribelige Guddom; han vil finde og favne en virkelig levende Gud, men véd, at det maa ske i Mørket, udenfor Menneskeketankens Hus. Luther elsker Livet, men maa lære, at det ikke vindes uden tværs igennem en stor Rædsel. Juan de la Cruz drages af det store Intet, Nattemulmet i Sjælen, som er en Spejling af Guddommens Ørken hos de tyske Mystikere; men det drager ham, fordi han deri hører „la música callada", fordi han véd, hvem der venter ham paa det ensomme Sted, fordi Altet i hele sin Fylde, aabenbaret i Gud, vindes gennem Tilintetgørelsen; kun det blindede Øje er blevet skikket til at skue „aquel rostro lleno de gracias". Saaledes er det let at forstaa, at Luther er blevet Forkynderen for de mange, for Folket, den, der aabner Salighedens Dør paa vid Gab — og som siden maa sukke, at „de Kristne bor langt fra hverandre" — mens Juan de la Cruz taler til de faa og om de færre og fra først af lader forstaa, at her er Tale om Vejen, som ikke mange finder, skønt Gud „ønskede, at alle skulde det"[1]). Hvad den ene raaber fra Tagene som et Festbudskab, hvisker den anden i Øret som Livsgaadens skjulte Løsning. Og denne Løsning har han ikke — som Pascal — vundet i et enkelt Øjebliks pludselige og overvældende Intuition, men heller ikke *blot* tilkæmpet sig som Resultat af indhøstede Erfaringer; den er vel nok tilkæmpet, men dog tillige som Kim til Stede i selve Problemstillingen, hvorfra han er

[1]) Llama II S. 640 (frit).

gaaet ud. „Hvad der var mig Vinding, det har jeg agtet for Tab“, har ogsaa kunnet være Juan de la Cruz's Motto; hele hans Sjælevej er blot en konsekvent Udfoldelse af det Program, der er nedlagt i Nattesymbolet. Og her er hans Inspiration en anden end Paulus', som, idet han lader alt sit eget falde, straks griber Erstatningen i Kristi Persons konkrete Gudsaabenbaring; i Stedet maa den, der søger Gud gennem den fuldkomne Abstraktion, vandre ad ensomme og mørke Stier, ene ledet af „det Lys, der brændte i Hjærtet“. Forsaavidt har Juan de la Cruz ikke taget Jesu Svar til den rige unge Mand mindre bogstavligt end Frans af Assisi. Men den Maade, hvorpaa han forstaar det og tilegner sig Løftet til de Fattige i Aanden, gør hans Afkald endnu mere patetisk. Enten det nu skal forstaas som nyplatonisk Aand, formidlet gennem Dionysios og eventuelt den tysk-nederlandske Mystik, eller som originalt, saa er det i alt Fald stærkt i Smag med Eckehart, naar han, som vi har omtalt, lader hele sit System blive, hvad man kunde kalde en Parafrase til Ordene: „Sælg, hvad du ejer . . . . ., saa skal du have en Skat i Himlen“. Uden Mellembestemmelser — man kunde have Lyst at sige: automatisk — lader han Skatten tilfalde Sjælen, blot den virkelig gør Alvor af Afkaldet. Det er aldeles som, naar Eckehart paastaar, at Gud nødvendigvis maa komme til den løsgjorte, „ledige“ Sjæl. Det forandrer ikke Sagen, at der tales om Tro: viste det sig ikke senerehen, at Gudsbegrebet, som bestandig er den stiltiende Forudsætning, dog ikke dækker Nyplatonismens, maatte vi sige, at Juan de la Cruz fjærner sig fra Paulus og Luther ved at søge en anden Gud end de. Men Spørgsmaalet er netop, om han gør det.

„Gud staar som Solen over Sjælene“ og venter kun paa, at Sløret, Dækket, Pletterne paa Ruden skal blive taget bort, for at fylde dem med sit Lys. „Se, jeg staar for Døren og banker . . .“. „Lad Eder forlige med Gud“. I disse tre Udtryk ligger væsentlig den samme Tanke gemt; men Juans smager tillige af en naturmæssig Betragtning, som er de bibelske fremmed, fordi den er ujødisk. Det er denne dobbelte Smag, der hele Tiden faar Indtrykket af Juan de la Cruz til at skifte og svinge mellem to Poler — omtrent som de riflede Billeder i

Kirkerne, hvor man ser Korsfæstelsen fra venstre og Opstandelsen fra højre Side[1]). Skulde det mon være hos os, Fejlen ligger, saa det blot er *os*, som er ude af Stand til at fatte anderledes end ved diskursiv Tidsfølge, hvad *han* har opfattet i eet og det samme Blik? Opdraget til bestandig at skyde Fader- og Frelserforestillingerne ind foran den rene Gudstanke og i denne atter at etablere et kosmisk Plan foran det transcendente, forstyrret af religionshistoriske Opstillinger og Etiketter og uden Vejledning af noget eget indre Helhedssyn staar vi hjælpeløse foran en Syntese, der ikke synes at passe ind i vore Rubriker. Syntese kalder vi Fænomenet paa samme Maade, som vi taler om kollektiv Personificering i G. T. af Mangel paa bedre Udtryk, mens vi burde finde en Benævnelse, der gav Totaliteten som Udgangspunkt og ikke som Resultatet af en Addition. Gud er for Juan de la Cruz ikke i første Række forskelsløs, supertranscendent Væren — deri skiller han sig fra Dionysios-Eckehart — men, om Ordet maa passere: Substans-Personen, der i sin Væren rummer den uendelige πλήρωμα. Til hans Fylde af Attributer, aabenbaret enkeltvis og dog alle samtidig for den beredte Sjæls Skuen[2]), hører Ophøjethed ligesaa fuldt som og i eet med Kærlighed, Enkelhed i eet med Mangfoldighed, Handling i eet med Hvile, Skønhed og Visdom i eet med Nidkærhed.

Mystiken søger den direkte Berøring med Gud. Indenfor Kristendommen, hvor Forløserpersonen samtidig afgiver et Tilknytningspunkt og betegner et skillende Mellemled, kan Problemet søges løst enten ved, at Kristus træder Sjælen i Møde foran Gud og udstyret med størst mulig konkret „numinøs" Fylde, saa Længslen samler sig om ham (Bernard, Suso), eller ved, at han flyder sammen med Logosbegrebet, saaledes at — trods hans mer eller mindre gnostisk forklarede Mellemkomst — det egentlige affektive Opsving sker til Gud selv (Eckehart, Ruysbroeck). Teresa indtager her en Særstilling,

[1]) Se Note 7 S. 223.

[2]) Llama III S. 646. Den *samtidige* Skuen „in actu" nærmer Sjælen til Thomas' Begreb af Guds og den englelige Intelligens (Gilson: Thom. 122—137) jfr. Quaest. disp. de ver. q. 16 a. 1 ad resp., Summa I q. 111 a. 1; Quaest. disp. de spir. cr. a. 2 ad 12um.

idet for hendes Fantasi Gud og Kristus synes at fremtræde med omtrent de samme Træk. Derimod tilhører Juan de la Cruz afgjort den sidste af de to Typer, og hans Originalitet viser sig maaske allerbedst, naar man sammenholder denne Kristologi med Arten af hans Gudsbegreb. Naar han forlader den sædvanlige kirkelige Forholden sig til Gud igennem Frelseren, er det ikke, fordi han med Eckehart først finder Hvile i den rene Over-Væren. Det er i saa Henseende betydningsfuldt, at han med sin psykologiske og antimetafysiske Holdning har forbundet den lyriske Intuitionsgave, der lader ham sætte det forborgent frugtbare, indholdsfrodige Nattesymbol i Stedet for den isnende filosofiske Negation. Nej, Grunden er den, at han i Virkeligheden ikke griber efter Fligen af Jesu Kjórtel, eller, som Peter paa Bølgerne, efter hans udrakte Haand, men følger ham tæt og pari passu. Vel benytter han Brudemystikens Terminologi, og vel lader han baade Sønnen og Helligaanden og den samlede Treenighed indgaa i sin rige mystiske Motivkreds[1]), men den egentlige Mening er dog overalt — i alle Skrifter og paa alle Udviklingstrin — tydeligt den samme: Sigtet mod den ene, sidste, altomfattende Grundpersonlighed. Selv i „Cántico" blegner og forflygtiges nærmere beset „Esposo" til Fordel for „Deus omnipotens".

Guds Svar til Moses paa Toppen af Sinai: „du skal se min Ryg, naar jeg gaar forbi", udtydes af Gregor af Nyssa saaledes, at den, hvis Ryg man ser, følger man efter, og den, som vil naa til den højeste Skuen, vises af Gud selv tilbage til Efterfølgelsen[2]). Juan de la Cruz er ikke ukendt med lignende Tanker; det fremgaar af hans Udlægning i „Cántico" af Linien „Entrémos más adentro en la espesura". Forskellen er blot den, at Efterfølgelsen for ham bestaar i Liden fremfor i Handlen, og at den ikke substitueres for Beskuelsen, men stiger og fuldkommes sammen

[1]) Heiler (Gebet S. 333: „Johann vom Kreuz und Theresa sind ausgesprochene Brautmystiker") og Grabmann (Wes. u. Gr. S. 63: „Das Geheimnis der Trinität ist ... in der spanischen Mystik besonders bei Johann vom Kreuze der grosse Inhalt des Denkens, Liebens und Lebens") afgiver Beviser paa, hvor skævt Enkelthederne ofte er tegnet i Samlerværker.

[2]) De vita Moys. 408—409.

med den. Forsaavidt har Juan de la Cruz ogsaa tilegnet sig den sidste Del af Luk. XVIII, 22: „og kom saa og følg mig!“ Alligevel er han ogsaa paa dette Punkt noget for sig mellem de kirkeligt anerkendte Mystikere. „Obras, obras,“ udraaber Teresa[1]), og *praktisk* har han ikke siddet Formaningen overhørig, saa vist som hans Liv er opfyldt ikke blot af Lidelse, Ydmygelse og Forsagelse, men tillige af anstrengt og opofrende Sjælesorg og Organisationsarbejde. Men hans *Teori* er dog en anden. Og denne Teori har antagelig ikke været uden Forbindelse med og Indvirkning paa hans Praksis. Det turde vel næppe være tilfældigt, at de to betydeligste Glimt, vi har af hans Optræden overfor de Sjæle, han vejledede, er det berømte Brev (omtalt S. 167) med Ordene „penitencia y aun penitencia“ samt den af et Øjenvidne refererede Situation med Anna af Peñalosa i Taarer ved hans Fødder og ham selv med opadvendt Blik gentagende sin Yndlingsglose: nada, nada! Det rene, over alt menneskeligt Behov hævede Gudsforhold, der ikke blot for Tanken, men for Hjærtet bærer Paaskriften „Intet“, er hans Element og Ideal. De aktive, begærende Naturer, som selv vil have Trøst og Bekræftelse af deres Menneskelighed, har undertiden mere at give andre. Den højeste „uforlignelige Noblesse“ (Peers) i Gudsforholdet hos den ensomme, der aldrig har kendt en Kvindes Kærlighed, kan i sin Overmenneskelighed tangere det umenneskelige, og Juan de la Cruz, der hverken besidder Luthers Fuldblodighed eller Frans' naivt overstrømmende Følelsesvæld, er blevet en Vejleder for de faa stærke, men ikke en Husvaler af de mange svage og enfoldige[2]).

Til den ejendommelige suveræne Maade, hvorpaa Juan de la Cruz forholder sig til N. T., idet han egentlig stiller sig ved Siden af og ikke ind under den paulinsk-johanneiske Fortolkning af Gudsaabenbaringen i Jesus, svarer hans ligesaa mærkelige

[1]) „De esto sirve esto matrimonio espiritual: de que nazcan siempre obras, obras“ (Moradas VII, 4).

[2]) Grunden er ingenlunde den, at han selv mangler Enfold; tværtimod er hans Gudserfaring maaske den mest almengyldige blandt de store kristne Mystikeres. Maaske netop dens dybe Ligevægt og Frihed fra „accidentes“ gør ham ensom! Jfr. Subida III Kap. XXVII S. 356: „apenas hallarán uno que puramente se mueva á obrar por Dios sin arrimo de algún interés de consuelo o gusto, ó otro respeto“.

Dobbelthed i Holdningen overfor Kirken som Institution. Ligesom han i Virkeligheden ingen Brug har for Kirkens Forsoningslære, men ganske frit paralleliserer Kristi Stilling til Gud med den lutrede og guddommeliggjorte Sjæls, saaledes fremgaar hans Benyttelse af kirkelig Formidling ved Forløsning og endelig Frelse ikke af nogen indre Nødvendighed. Han forudsætter denne Formidling som Kendsgerning og anfægter den langtfra, men den ligger ikke i hans Tankelinie og er uden organisk Forbindelse med hans System.

Ganske vist forsikrer han Gang paa Gang om sin Rettroenhed, ja, begrunder endda udførligt den fromme Munks og Lægmands absolute Pligt til at søge og underkaste sig præstelig Vejledning[1]). Alt Kætteri er ham en Gru; han advarer mod selvraadig Tillid til Aabenbaringer og indre Ord under Henvisning til, at de kan føre derhen[2]), og i det hele er det jo en Hjørnesten i hans Lære, at Troen er given een Gang for alle og forkyndes af Kirken, saa Illuminismens indre Lys beror paa et Selvbedrag. Og ganske vist findes der paa intet Sted i hans Skrifter nogen direkte Paastand af hæretisk Art saaledes som hos Eckehart. Han glemmer aldrig Forbeholdene mod Salighed i dette Liv og mod Væsensforening af Gud og Menneske. Som hans Tanker foreligger i begge de sidste Tekstudgaver, vindes der paa Jorden kun et „Billede“, et „Spor“ af den fulde Nyden af Gud, som hører det andet Liv til, og heller ikke denne sidste betyder, at der ikke vedbliver at være Forskel paa Guds og Menneskets „sustancia“.

Her staar vi imidlertid foran en Gaade. „Rompe la tela de este dulce encuentro“ kan hverken i Digtet eller i Udlægningen bringes til at betyde noget andet, end at den fysiske Natur nu udgør den eneste Hindring for Sjælekræfternes fulde Indtræden i Foreningen. Det er udelukkende Legemets Svaghed og ikke nogen moralsk Ufuldkommenhed, der er til Hindring for, at *Viljens* latente „habitus“ slaar over til en sammenhængende „actus“, saa *Følelsens* Flamme, der endnu kun mo-

[1]) Subida II Kap. XX.
[2]) Subida II Kap. XXVII S. 252.

mentvis skyder ud fra Sjælens gennemglødede Substans, bliver til en uden Ophør luende Ild og *Erkendelsens* Nyden af Gud naar sin hele og varige Virkeliggørelse. Altsaa vilde det være aldeles forkert at tænke sig „unión“ som en Proces med Retning udefra indad; tværtimod er hele Meningen med „Noche oscura“s sidste og „Cántico“s første Del den at vise, hvorledes i „Kræfterne“s Lammelsestilstand „Væsenet“ rammes af Straalen fra Gud, som saa efterhaanden genskaber Vilje og Erkendelse guddommeligt fornyede. Det nye Liv *mærkes* først i Viljen, men det *kommer* ikke fra eller igennem den; dybest i Sjælegrunden — sustancia del alma svarer ret nøje til den tyske Mystiks „Grund“ — er Gud selv trængt ind og har skabt et nyt Væsen, der saa efterhaanden tilvejebringer sine egne adækvate Organer. Kun Forbindelsen med Legemet — her tænkt rent platonisk — forhindrer Forvandlingen i at fuldbyrdes *for disse Organers Vedkommende;* den guddommelige „Form“ kan ikke komme til fri Udfoldelse i den menneskelige „Materie“[1]), og selv om den platoniserende Synsmaade atter gennembrydes ved den Delagtighed, baade „sentido“ og selve Legemet siges at faa i Aandens Glæde og Højhedsfølelse, er dog Dualismen her ganske tydeligt lagt ind i det „fuldkomne“ Menneske. Lig Sommerfuglen i Puppen venter det nyskabte Gudevæsen paa sin Befrielse; Skillelinien ligger ikke længere mellem Gud og Sjælen, men mellem Sjæle-Guden og Legemet.

Saaledes sker der efter Juan de la Cruz utvivlsomt en Deifikation af Sjælen, egentlig (virtuelt) allerede i dette Liv, a fortiori i det kommende. Guds „sustancia“ forener sig med Menneskets. Hvordan en personlig Tohed kan forliges med denne Væsensenhed, faar staa hen som ikke fuldt gennemtrængt af Juan de la Cruz's Tanke; det vigtige her er blot, at *Sjælen bliver Gud.* Ogsaa Erkendelse og Vilje er guddommelige; tilbage staar kun det endelige Opgør med „sentido“ og „cuerpo“, som vi maa nøjes med at tænke os, men som, hvis det havde interesseret ham nok til at blive karakteriseret, an-

[1]) f. Ex. Cántico VIII S. 521, Llama II S. 637.

tagelig var blevet holdt i det platoniske Spor, han til Slut er slaaet ind paa[1]).

Hvordan forholder nu en Tankegang som denne sig til kirkelig, specielt til katolsk Rettroenhed? Jeg ser ikke rettere, end at Modsigelsen er ganske aabenlys. Kirke, Præsteskab, Sakramenter, ja, selve Dogmet er afsat fra deres suveræne Stilling som nødvendige Formidlere af og Betingelser for Frelsen. Den hele Proces er ganske vist anbragt indenfor Hegnet, men den kunde i sig selv ligesaa godt være forløbet udenfor det. Dogmetroen er, som vi har set, i allerhøjeste Grad almindeliggjort. I Virkeligheden er den reduceret til et Punkt, hvor de forskelligste kristne Bekendelser lige fra katolsk til unitarisk kan mødes, ja, som ligger nyplatonisk-sufistisk Gudstro betænkelig nær. Nødvendigheden af Præsters og Skriftefædres Mellemkomst indskærpes rigtignok kraftigt, men aldrig med Henblik paa deres Egenskab af sakralt fungerende Midlere, kun fordi de er Budbringere for Evangeliet og Vejledere til Fuldkommenhed. Hverken dem eller noget eneste af Sakramenterne bliver der tilkendt nogensomhelst anden Betydning end en hjælpende og regulerende. Tværtimod skal jo Skriftefædrene netop ved de afgørende Vendepunkter trække sig tilbage og lade Gud arbejde alene med Sjælen: den første Glemselstilstand, ved Noche del sentido, saavel som de følgende, hvormed Foreningen indledes, for ikke at tale om denne selv, er i Virkeligheden unddraget enhver ydre Kontrol. Tanker uden Ord bliver, enten de ligger under eller over Grænsen for Udtrykket, i særlig Grad toldfrie. Men en Mystik, der fuldstændig giver Slip paa selv de nødvendigste kristelige Trosforestillinger og i Uafhængighed af al gejstlig-sakramental Medvirken vil opnaa, at Sjælen gøres til Gud i levende Live og saaledes hæves himmelhøjt over Kirke- og Dogmetro — en saadan Mystik kan dog umuligt kaldes ortodoks.

Alligevel er Juan de la Cruz endt med ikke blot at undgaa Fordømmelse, men endogsaa at blive Helgen og doctor eccle-

[1]) Spørgsmaalet er meget vanskeligt (se Note 8 S. 223); men Cántico XXXIX S. 613 er dog ikke til at misforstaa. Legemet betragtes ikke med den Velvilje som hos Thomas, endsige hos Bonaventura — og alligevel staar Sjælens Enhed fast. Er denne Dobbelthed ikke karakteristisk kristelig?

siae. Forklaringen paa denne Besynderlighed ligger ikke blot i Overleveringens Tilstand, som gør det muligt at paastaa, at de ortodokse Formuleringer udgør Lærens sande Kærne, hvorefter det øvrige maa lade sig fortolke; den er tillige, og først og fremmest, at søge i den Kendsgerning, at hans mærkværdige Trosbegreb tilsyneladende tillader en helt anden Betragtning af ham end den, vi her gør til vor. Han forudsætter teoretisk Kirkens Tro uden mindste Modifikation, ligesom han praktisk underkaster sig dens Myndighed og fraraader enhver Gaaen paa egen Haand ad den mystiske Vej; han forkaster al direkte Aabenbaring og Meddelelse fra Gud uden om hans bestaltede Tjenere; han lader en normal Meditation, ledet af Sjælesørgeren, gaa forud for Kontemplationen og denne selv føre til en sluttelig Oplysning om Guds Væsen af fuldkommen ortodoks Art. Forsaavidt kan det siges, at alt, hvad han lærer, hviler paa Rettroenhedens Basis, og at selv hans højeste Henrykkelser holder sig indenfor Treenighedsdogmets og den katolske Frelseslæres Rammer. Denne Fortolkning af ham er virkelig mulig, navnlig ud fra en haandværksmæssig-teologisk Indstilling, der ikke lader spørge efter Arten af og den virkelige bevægende Kraft i den Religiøsitet, der aander bag det Kirkelighehedens Hylster, Vane og Vilje har lagt om Tankelivet. Med en saadan „Forstaaelse“ af Juan de la Cruz vil man aldrig opdage, at han hører til dem, for hvem Religionens Inderside er alt, og lever saa fuldstændig skjult i dens Kærne, at dens Hylster, saa væsentligt for andre, for ham kun er ligegyldig Selvfølgelighed. Inddrages Dele af Hylstret — som Kristi Lidelses Betydning — en sjælden Gang i Kærnens Liv, bliver det Hylstret, der faar Smag og Farve af Kærnen, ikke omvendt. Naar saa endelig de højeste Stadiers Deifikation først passende retoucheres og siden halvvejs de jure reserveres for de faa udvalgte — medens Juan de la Cruz kun indrømmer Begrænsningen de facto — er Billedet færdigt af den sublime, men strengt ortodokse Kontemplations-Specialist og Helgen, hvem man trygt anbringer paa Piedestalen for at beundre paa Afstand, hvad der ikke egner sig til nærgaaende Befingring. Afsnittet om Juan de la Cruz i Abbé A. Saudreau's Bog „La vie d'union à Dieu“

er et godt Eksempel paa den Maade, hvorpaa katolsk Teologi behandler et Æmne som dette. Juan de la Cruz anbringes her naturligvis sammen med Teresa; han forkynder den samme Lære som hun — ganske vist „mindre kunstnerisk“ (sic), men til Gengæld mere didaktisk. En Række Citater belyser Tankegangen i „Subida“ og „Noche“, men uden at Forf. gaar nærmere ind paa de herhenhørende psykologiske og metafysiske Problemer; kun for Spørgsmaalet om Kontemplationens Almengyldighed som Vej og for den ulykkelige Inddeling af den i Grader, der gør den fine Sjæleanalyse til et stift Skema, synes der at være Interesse. Der opereres med Gudsbegreb og Gudsforhold som med faststaaende Enheder, anvendelige som Skillemønt i een stor Omsætning, hvor den enkeltes Indsats maales og stemples efter autoriseret Norm. Det er vel en Fare ved al systematiseret Fremstilling til Forskel fra Monografien, men tillige og navnlig den Nemesis, der rammer enhver rutinemæssig Behandling af sjælelige Fænomener, at Fremstillingen taber i individuel Farve og dermed i Sandhed, hvad den vinder i teknisk Overlegenhed og nem Haandtering af Begreberne. Allermest betegnende er det at se, at Saudreau's Fremstilling slutter brat med Skildringen af „Noche del espíritu“ og en hastig Bemærkning om de Goder, den fører med sig. „Cántico“ og „Llama“ benyttes overhovedet ikke til Forsøg paa at skildre de „Grader“, hvortil „Subida“ og „Noche“ skulde føre op, og saaledes overlades det til Læseren paa almindelig opbyggelig Maade at forestille sig den fromme Sjæl hensunket i Betragtning. Hele Pretensionen paa at blive forvandlet til Gud, det orfisk-platoniske Element i Følelsen og dets Forhold til det etiske og kosmiske lades simpelthen uomtalt. Man kunde i Stedet ønske sig en kirkelig Kritiker af Melchor Cano's Art, hvis heftige Angreb paa Mystiken det er en af Saudreau's Fortjenester at referere. Paa den Side, han repræsenterer, har man dog følt den Spænding mellem Ortodoksiens og Mystikens Fordring, som en mat og udviskende Gengivelse af den sidste søger at reducere.

Er saaledes Juan de la Cruz's Forhold til hans eget Kirkesamfunds Autoritet et tilsyneladende bekræftende, men i Vir-

keligheden opløsende, saa kan det ikke undgaas, at det samme maa blive Tilfældet overfor et hvilketsomhelst andet Begreb af religiøs Autoritet. Forsaavidt kunde nøjagtig den samme Holdning tænkes gennemført indenfor Protestantismen og i Forhold til dens Skriftautoritet. Naar Baruzi taler om den ireniske Værdi af Juan de la Cruz's Mystik[1]), kunde det næsten lyde som Ironi, idet den aabne Udfoldelse af den mystiske Religiøsitets Princip, som det — kun halvt bevidst, men fuldbaaret og modent — er til Stede hos ham, i lige Grad vilde støde an mod enhver udefra given autoritativ Norm. Han gør sig det ikke selv klart, fordi hans Sigte altid forblev esoterisk; han anerkendte, som vi har set, de lavere Stadiers *relative* Værdi og med dem Kirkens hele folkepædagogiske Apparat, i det mindste som Underbygning for sin egen himmelstræbende Konstruktion, men han har aldrig udtalt sig om den *absolute* Værdi, og idet han vender sig bort fra dette Spørgsmaal, afskærer han sig fra at blive Reformator. Men Sprængstoffet er der. Mystikens Søgen og Aabenbaringens Garanti, det er de to Grundkræfter i al Religion. Jo mere elastisk rummeligt Religionssamfundet er indrettet, desto større er Muligheden for, at et Sammenstød mellem dem kan undgaas, men principielt er de uforlignelige. Fra Tid til anden legemliggøres Konflikten i Skikkelser som Eckehart og Molinos, men virtuelt er den til Stede hos mange flere, blandt andre — og i skarp Form — hos Juan de la Cruz. Han staar, udtrykt med et yndet teologisk Stikord, ganske paa Værdiernes Side og interesserer sig afgjort ikke for Garantierne. Hans Forhold til Aabenbaringsindholdet er frit og eklektisk: han benytter det til Belysning og Bekræftelse af sin egen Erfaring og knytter i sit Trosbegreb det metafysiske saa fast til det psykologiske, at han kan betragtes som en Forløber for den nyere Tids frie Kombination af Kristi historisk givne Eksempel med den religiøse Bevidstheds Postulat. Han varsler dermed indenfor Kontrareformationen om en af al autoritær Kirkelighed ubundet Religiøsitet og er, middelalderligt formummet, moderne af Aand.

[1]) S. 706.

NOTER

[1]) Det er næsten overflødigt at bemærke, at Guds Alenevirken ikke modsiges af Udtryk som Subida Prólogo S. 30: „y no merecen tanto, porque no aplican la voluntad“, da Sammenhængen klart viser Viljens Funktion indskrænket til ikke at „stritte imod den, der fører dem“.

[2]) De faa Breve af Juan de la Cruz, som tør anses for autentiske, er saa godt som alle i høj Grad læseværdige. Hos en Personlighed, hvis Liv saa udpræget gaar i eet med hans Teori, er intet ligegyldigt, som tjener til at belyse Karakteren, og Brevene XX—XXII i Ed. crít. (III, S. 104—107) er af speciel Værdi i saa Henseende, mens fremfor alt det lange Nr. XII (III, S. 91—95) udmærket opsummerer hans sjælelige Asketik og lønner en eftertænksom Gennemlæsning. En Sammenligning af dets negerende Udtryk („Dios a quien no siente“) med de positive („ha de tener la boca de la voluntad abierta solamente al mismo Dios y desapropiada de todo bocada de apetito, para que Dios la hincha y llene de su amor y dulzura“) bestyrker os i den Mening, at den egentlige Forskel mellem de to Arter af religiøs Følelse, imellem hvilke Natsymbolet gør Skel, altid vil vedblive at være en uopklaret Hemmelighed. Men sjældent har — selv i Mystikens Historie — noget *ikke-forklaret* været magtfuldere *forkyndt.*

[3]) „L'amère destruction contre laquelle nous nous révoltons n'est que le fulgurant déroulement d'une „touche“ divine“ (Baruzi S. 573). Jfr. Francis Thompson: „The Hound of Heaven“ Slutn.: „Is my gloom after all a shadow of His Hand outstretched caressingly?“

[4]) Er der Forbindelse mellem Juan de la Cruz's Opfattelse af den mystiske Enings-Vej og af Frelsesvejen i og for sig? Baruzi opstiller Problemet (S. 673—674) og løser det paa den eneste mulige Maade. Paa den ene Side viser Juan Mystikerens sædvanlige Ubekymrethed m. H. t. Religion uden unio. Han forstaar og anerkender, som oftere sagt, den pædagogiske Udnyttelse af det ikke-kontemplative Stadiums Stræben, men ogsaa kun som Stræben, kun pædagogisk: Kirkelighedens Interesse for en Frelse, der er opnaaet uden Mystik, er ham fremmed — saa fremmed, at han ikke engang falder paa at opponere. Men paa den anden Side kan der ingen Tvivl være om, at det eneste Svar, han vilde have kunnet give paa et saadant Spørgsmaal, var, at hans Vej er Vej*en,* hans Frelse Frels*en.* Heri ligger netop hans hemmelige Illuminisme. At denne er til Stede hos Juan, burde aldrig have været benægtet. Selv af et Dokument som det af Menéndez y Pelayo (II, 553—554) refererede Inkvisitionsedikt af 1623, der dog næppe kan mistænkes for skaansom Fremstilling, kan Slægtskabet tydeligt læses ud. Illuminismen fremtræder hos Juan renset for alle de Skævheder og Forvildelser, der synes at have klæbet ved de forskellige Alumbrados-Doktriner — moralsk Laxhed, magisk Overtro, kvietistisk Overspænding af den mystiske Højhedsfølelse og Vished om real Skuen af Gud — men saa meget des sikrere reddet i sin Kærne. Og denne er *Identificeringen af den saliggørende Tro med den mystiske Kontemplation.* „Si l'on réfléchit les textes seuls, et loin des atténuations factices, on discerne une sorte d'identification

du salut et de l'état mystique suprême. Dieu n'aime que l'être qu'il regarde. Mais il n'aime rien hors de soi. Dés lors, si Dieu aime l'âme, il la met „en soi" en quelque manière, „l'égalant avec soi" ; il l'aime ainsi qu'il s'aime lui-même (Cántico XXIII S. 568: „Es de notar para inteligencia de esto, que etc."). Mais, de même, l'âme ne regarde vraiment Dieu que lorsqu'elle est en Dieu. Et „de pouvoir regarder Dieu c'est faire des oeuvres en grâce de Dieu" (Cántico loc. cit.: „porque poder mirar etc."). La conclusion est rigoureuse, quoique non formulée par Jean de la Croix: seul, l'état théopathique implique le regard de Dieu en l'âme; seul, aussi, l'état théopathique implique le regard de l'âme en Dieu et, au sens total du mot, l'amour de l'âme pour Dieu" (Baruzi loc. cit.). Det hele knyttes til Slut paa meget sigende Maade sammen med Begrebet „estar en gracia". Andetsteds hos Baruzi (Note S. 599—601) gives en fortrinlig Oversigt over Juans Anvendelse af Ordet „contemplación" (paa een Gang = theologia mystica, „une adhésion de plus en plus intime au rayon de ténèbre" (Pseudo-Dionysios) — saaledes Subida II Kap. VII S. 130, Noche del espíritu Kap. V S. 58—59, Cántico XVIII S. 555 — = via (vida) del espíritu — Subida II Kap. XII S. 153, Noche del sent. Kap. X S. 32—33, Subida III Kap. XXV S. 347—348 og Kap. I S. 271 — og endelig = selve noche-Begrebet Subida Prólogo S. 31 o. fl. a. St., især Noche d. sent. Kap. IX S. 30.

Navnlig to Ting maa mærkes: Kontemplationen er en *Virken af Gud* i Sjælen, og den hænger saa nøje sammen med Troen, at den kunde kaldes baade dens Virkning og dens Element og Sfære. Vigtige er her navnlig Stederne Noche del sent. Kap. X S. 35: „porque la contemplación no es otra cosa que una infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios" (jfr. N. del. esp. V. S. 58: „Esta noche oscura es una influencia de Dios en el alma ....") og Subida II Kap. II S. 104: „no solamente no hace (la Fe) evidencia o ciencia, sino .... excede y sobrepuja otras cualesquier noticias y ciencias, *para que puedan bien juzgar de ella en perfecta contemplación"*. Som Baruzi sammesteds fremhæver, er det baade ørkesløst og skadeligt at anvende den moderne katolske Distinktion mellem „erhvervet" og „indgydt Kontemplation" paa Juan: han bruger Ordet „infusa" uden teknisk Rigorisme, men har helt igennem samme Kontemplationsbegreb: noget paa een Gang guddommeligt indgivet og gennem den negerende Anstrengelse erhvervet.

Diskussionen om de forskellige Arter af Kontemplation har — i alt Fald overfor Juan de la Cruz — ingen historisk-videnskabelig Interesse, og P. Crisógono's Konstruktioner paa dette Omraade er mig ligesaa utilgængelige som hans forskellige „toque"- og „unión"-Arter (S. 328, 359, 365 o. a. St. (ogsaa to Slags Tro). Religionshistorisk betydningsfuldt er det derimod at kunne fastslaa, at Juan i sin Tros- og Kontemplationslære har indarbejdet „Alumbrados"' Grundtanke om den indre Oplysning, der gør uafhængig af Kultus, Dogme, Bøns- og Bodspraksis, men kun ved at gøre Troen til selve Askesens Hovedkategori og samtidig forbinde en dybere Forstaaelse af Kristi Betydning med den mystiske Stræben. Hvad et forudindtaget dogmatisk Standpunkt i disse Ting kan anrette af Ødelæggelse, ses bedst af Menéndez y Pelayo's Argumentation, hvor han (II, S. 581—585) behandler den ortodokse My-

stiks Forhold til Kvietismen. Det er med et pinligt Indtryk af, til hvilke Dybder den store Lærde har ladet sig drage ned af sin ortodokse Iver, at man forlader et Afsnit, der ved sin tendentiøse Overfladiskhed skiller sig saa stærkt fra sine Omgivelser. Sandheden er, at ingen nogensinde har tolket Juan mere tro end Mme. Guyon og Molinos og ingen genialere grebet Illuminismens Kærne end Juan de la Cruz.

[5]) Til Forebyggelse af Misforstaaelser turde det være paa sin Plads allerede her at betone, at det nye hos Juan *ikke* ligger i Fordringen om, at „potencias" skal bringes til Ro, Forstanden gøres blind, Viljen løsgøres fra alt skabt, Billeder og Tankestof forjages o. s. v., naar Sjælen skal hæves til Foreningens Stadium — alt det har allerede baade den tyske og den franciskanske Mystik (Osuna) udtalt — men i den *Maade,* hvorpaa han gennemfører dette Program. Han anvender det nemlig 1) paa det *overnaturlige* ikke blot som Meditationens Genstand, men som ovenfra givne *Aabenbaringer,* og 2) paa den *religiøse Følelse* i sig selv. Dermed træder han i Modsætning til hele den Mystik, som forud for ham har kunnet kaldes væsentlig affektiv[1]), idet han 3) gør *Tomhed,* Glemsel og Tørhed til *Metode* og *positivt Kriterium for Troen.* Derigennem bringer han til Fuldendelse, hvad der før ham var Tilløb, substituerer afgørende Mørkeerfaringen for Henrykkelsen og indkapsler saa at sige én Bernards højeste, hastigt svindende Oplevelser i Tros-Dunkelhedens sikre og varige Ikke-Oplevelse. Jfr. Bernard super Cantica Serm. XXIV Fo. CXLII: „Sed est locus ubi vere quiescens et quietus cernitur deus, locus omnino non judicis, non magistri, sed sponsi, et qui mihi quidem (nam de aliis nescio) plane cubiculum sit, si q̃n in illum contigerit introduci. Sed heu rara hora, et parva mora (Sp. I) .... cum subito tanta mihi quoque de me suborta fidutia et infusa laetitia est, quantus certe in loco horroris .... non præcesserat timor, ita ut mihi visus sim tanquam unus ex illis beatis. O si durasset" (Sp. II). Heller ikke Advarslerne mod Følelse og Taarer er paa nogen Maade ukendte før Juan; men ingen uden Eckehart-Tauler har grebet saa dybt som til hans „Dios a quien no siente", og heller ikke de har gjort denne Tanke til *Princip*[2]). Værd at mærke er Skriftet „De adhaerendo Deo", tidl. tilskrevet Albert d. Store, nu Johs. af Kastl (S. 25: „Dieses ist die Einigkeit" etc. = Subida II Kap. IV S. 112) tysk Overs. 1737 S. 43: „Wir kommen in den Stand des göttlichen Lebens, wann wir in die tiefste Dünkelheit bey solchem Absterben scheinen zu fallen, dann da ist Gott selbsten, und dahin sind alle Heilige gekommen, die in solcher Nacht das bleibende Licht gefunden".

[6]) Den mystiske Anvendelse af Thomas' Lære om de to Intellekter var ikke noget nyt. Den laa nær, i samme Øjeblik man antog hans Forklaring af det begrebsmæssiges Kommen Sjælen til Bevidsthed, se Summa I q. LXXXVII art. I: „.. quia connaturale est intellectui nostro .... quod ad materialia et sensibilia respiciat .... consequens est ut sic

[1]) Jfr. baade Osunas og Luis de Granadas Holdning til de guddommelige „consolaciones" (se ogsaa S. 258). Osuna: Misticos Españoles I S. 375 og 454—455, Luis de Granada: Biblioteca de aut. Esp. VIII S. 129, 152—153, 161—162. Granada vil kun vide Visioner m. m. forsigtigt behandlet paa Grund af Faren for djævelsk Bedrag.

[2]) Se dog Büttner II, 34: „je weniger du's empfindest ...."

seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per *lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium* et eis mediantibus intellectus possibilis". At Teorien har været udbredt, fremgaar bl. a. af Leon Hebreo (Nueva Biblioteca de autores españoles tom. XXI S. 301): „otros que contemplan mejor la diuinidad, dizen, y yo con ellos juntamente, que *el entendimiento actual que alumbra al nuestro posible es el altissimo Dios* . . . ."

[7]) Der findes 3 uløste Antinomier i Juan de la Cruz's Tankeverden. 1) Gud er bundet i sin Virken til Kirkeinstitutionens menneskelige Midlerskab (Subida II Kap. XX) og er dog tilgængelig ad den mystiske Vej, og *ene* ad den. Denne Modsigelse dækkes, men løses ikke gennem Trosbegrebet. 2) Der er baade Skuen og Mørke paa Troslivets højeste Stadium (Gud erkendes efter sit *Væsen,* omend ikke af sentido (Cánt. XXXII S. 589—590)[1]); denne Modsigelse *kan* opfattes som Brydning mellem Ortodoksiens Krav og Erfaringernes Logik. 3) Legemet er baade Sjælens Fængsel (jfr. Cántico XII, Llama I) og dens nødvendige Substrat. Efter Thomas er Sjælen substantielt forenet med Legemet som „forma" med sin Materie, og det samme fremgaar i Virkeligheden af Llama's Omtale (632) af forma og materia. Disse Modsigelser kan ifølge Sagens Natur ikke hæves; alle andre — Modsætningen mellem de forskellige Sider i Guds Væsen, Selvmodsigelserne i Bestemmelsen af espíritu, Sjælekræfternes dobbelte Fungeren før og efter Suspensionen — skyldes Sprogets Utilstrækkelighed eller blot det uvante i Syntesens Rummelighedsgrad.

[8]) At Juan de la Cruz paa ingen Maade er direkte platonisk inspireret, fremgaar af den simpleste Sammenligning med Dialoger som „Phaidon" og „Phaidros". Det er ingen metafysisk Umulighed for Sjælene i „Phaidon" at naa til Skuen af Ideerne, og Skyggen og Skinnet, hvori Livet maa leves, kan ikke sidestilles med Pseudo-Dionysios' guddommelige Mørke, endsige med Juan de la Cruz's „mørke Nat". Hos Platon negeres hverken Legemet eller Verden i absolut Forstand; de giver et mat Afbillede af den Tankens Realitet, hvorefter de ogsaa praktisk bør styres — og dog er det i Legemets „ἀφροσύνη", at hele Ulykken ligger, mens, som vi har set, for Juan dog til syvende og sidst Ondets Rod findes i Aanden. Fortrinlige Bemærkninger herom Baruzi S. 461—463. Det er Alexandrinerne og efter dem de øvrige „nyplatoniserende" græske Kirkefædre, der ombøjer Platonismen til den Ikke-Videns Ekstase, hvis Toppunkt betegnes af Pseudo-Dionysios. Et ikke uinteressant Overgangstrin haves i følgende Tekst fra Gregor af Nyssa's „De vita Moysis" (Migne Patrologia Ser græca tom. XLIV S. 317):

„δεῖ τὸν μέλλοντα συνεῖναι Θεῷ, ἐξελθεῖν πᾶν τὸ φαινόμενον, καὶ ἐπὶ τὸ ἀόρατόν τε καὶ ἀκατάληπτον, τὴν ἑαυτοῦ διάνοιαν, οἷον ἐπί τινα ὄρους κορυφὴν ἀνατείναντα, ἐκεῖ πιστεύειν εἶναι τὸ Θεῖον, ἐν ᾧ οὐκ ἐφικνεῖται ἡ κατανόησις . . . . ὡς ὑπέρκειται (ἡ θεία φύσις) παντὸς γνωστικοῦ νοήματός τε καὶ ὑποδείγματος, οὐδενὶ τῶν γινωσκομένων ὁμοιουμένη. Κελεύει γὰρ πρὸς μηδὲν τῶν καταλαμβανομένων ἐν ταῖς περὶ Θεοῦ ὑπολήψεσι βλέπειν, μηδὲ

[1]) Hele dette Sted er overmaade interessant og viser, hvor adækvat en Gudserkendelse Juan tillægger Sjælen i „unión", saa der mellem Ruysbroeck og ham til Slut kun bliver en Forskel i *Billedet.*

τινι τῶν ἐκ καταλήψεως γινωσκομένων ὁμοιοῦν τὴν τοῦ παντὸς ὑπερκειμένην φύσιν ἀλλὰ τὸ εἶναι πιστεύοντας, τὸ οἷον, ἢ ὅσον, ἢ ὅθεν, ἢ ὅπως ἐστὶν, ἀζήτητον ἐᾷν, ὡς ἀνέφικτον."

Man ser let Berøringspunkterne med Juan de la Cruz's Lære. Pseudo-Dionysios' Tanker foreligger allerede her fuldt udfoldet, særlig naar Stedet ibd. 377 tages med: „Ἐν τούτῳ γὰρ ἡ ἀληθὴς ἐστιν εἴδησις τοῦ ζητουμένου τὸ ἐν τούτῳ τὸ ἰδεῖν, ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν· ὅτι ὑπέρκειται πάσης εἰδήσεως τὸ ζητούμενον, οἷόν τινι γνόφῳ τῇ ἀκαταληψίᾳ πανταχόθεν διειλημμένον."

Dybere idemæssig Affinitet end med dette har Juan ikke med Pseudo-Dionysios. Det saa ofte anførte Sted Myst. Theol. I, I giver ikke stort mere end selve Billedet, og Mørkesymboliken (I, III og Kap. II) er ikke engang gennemført hos Dionysios selv. Vigtigere er Div. Nom. II, 7 og VII, 3 („αὐτῇ δὲ κατὰ τὴν πασῶν τῶν νοερῶν ἐνεργειῶν ἀπόλυσιν ἐπιβάλλομεν, οὐδεμίαν ὁρῶντες θέωσιν, ἢ ζωὴν, ἢ οὐσίαν, ἥτις ἀκριβῶς ἐμφερὴς ἐστι τῇ πάντων ἐξῃρημένῃ κατὰ πᾶσαν ὑπεροχὴν αἰτίᾳ." „. . . ἡ θειοτάτη τοῦ Θεοῦ γνῶσις, ἡ δι' ἀγνωσίας γινωσκομένη, κατὰ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἕνωσιν, ὅταν ὁ νοῦς, τῶν ὄντων πάντων ἀποστὰς, ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν ἀφεὶς, ἑνωθῇ ταῖς ὑπερφαέσιν ἀκτῖσιν"). Men hverken her eller III, 1 („Ἀλλὰ καὶ...") er der Grund til at antage direkte Paavirkning, og Henvisningen Eccl. Hier. II § V til Umuligheden af „τῶν ἄκρως ἐναντίων ἅμα μετέχειν" viser blot tilfældig Lighed. Mest svarende til Juans Tanke er vel Hier. Eccl. II § III: „ἀγαθουργικῶς ἀεὶ ταῖς νοεραῖς ὄψεσι τὸ Θεῖον ἥπλωται φῶς".

[9]) Jfr. Baruzi S. 336: „... pseudo-symbole du „mariage spirituel"". Subida I Kap. II S. 39, hvor Allegorien fra Tobias' Bog fører Udtrykket „Esposa, que es la Sabiduría de Dios" med sig, er Muligheden af en Symbolik efter Susos Mønster antydet; „matrimonio" er ingen *nødvendig* Iklædning for Oplevelsen.

[10]) *Den teopatiske Tilstands* Hovedmomenter kan sammenfattes saaledes: 1) Fuldstændig Funktion af Sjælekræfterne paa forhøjet Plan: de er guddommelige og svarer til Guds Væsen (Subida III Kap. I S. 274, Cántico XXXIV V. 3 S. 593, Llama I S. 629, Cántico XXXVII S. 602—603). 2) Troens Halvmørke tæt op mod Morgenrøden: alle „Slør" endnu ikke borttagne („rompe la tela" jfr. fremfor alt Subida II Kap. XXII S. 228—229), og dog 3) adækvat Erkendelse af Gud (Llama loc. cit. og især Cántico XXXII V. 2. S. 589). Thi 4) den opstaar i „sustancia" el. „esencia" og meddeles derfra til „potencias", ikke omvendt (Subida II Kap. XIV S. 170, alle toque-Stederne, t. Eks. Llama II S. 638); derfor 5) er Sjælen vedblivende *passiv,* men i sin Passivitet bevæges den af Gud til en Art *ideal-hypnotisk Aktivitet,* som er den normale Tilstand i den fuldkomne Forening (Llama I S. 625 L. 4—10, Subida III Kap. I S. 271—279). 6) Den *aktuelle* „unión", som opfattes med (den genfødte) Forstand og bevirker den særlige Opblussen af Følelsen, som lignes ved Flammerne, der slaar ud fra det gennemglødede Træstykke, føles som *forbigaaende Salighedstilstande,* da selve „gloria" næsten føles indenfor Rækkevidde (Llama I S. 626). De kan være af forskellig Styrke (Llama I S. 633) og Varighed (Cántico XVI V. 4 S. 548), betegner det højeste, der kan naas i Jordelivet, men kan — som Serafvisionerne —

medføre aandelig Smerte, der paa Stigmatisationens Vis slaar ud i Legemligheden og „vokser tillige med Sødmen“ (Llama II S. 636—637). Dog er de ædleste „toques“ de rent aandelige, i hvilke ingen Art af Vision finder Sted (ibd. S. 639), og overhovedet er næsten det mest betegnende for 7) den *habituelle* Foreningstilstand dens Karakter af Ligevægt og Harmoni, nu ikke længer skiftende med Overgangsstadiets Konvulsioner, men fuldt udlignet og *derfor ofte umærkelig og ubevidst.* Se Cántico XIX V. 2 S. 558: „De donde esta tal alma muy frecuentemente obra por Dios .... sin pensar ni acordarse que lo hace por él; porque el uso y hábito que en la tal manera de proceder ya tiene, le hace carescer de la advertencia y cuidado, y aûn de los actos fervorosos que a los principios de el obrar solía tener“ (jfr. Umærkeligheden af Guds Indvirkning i advertencia-amorosa-Tilstanden og Billedet af Solstraalen, som ikke ses, naar Luften, den gaar igennem, er ren, Subida II Kap. XII—XIII, Noche II Kap. VIII).

Her er ikke blot — med stor psykologisk Finhed og Troværdighed — tegnet Konturen af en fuldbyrdet Udvikling, der stemmer snart med Teresa, snart med Mme Guyon, men først og fremmest er, netop igennem „Umærkeligheden“, det mystiske Grundprincip sejrrigt gennemført: at det religiøse intet er, hvis det ikke optager *hele* Sjælelivet. De tilsyneladende stærke Udslag er det partikulære, det hele hviler stille i sin latente Styrke. Havet er mere end Bølgen. „La virtud unida más fuerte es que esparcida.“

„The whole moral and spiritual creature expands and rests, yes; but this very rest is produced by Action „unperceived because so fleet“, so near, so all fulfilling; or rather by a tissue of single acts, mental, emotional, volitional, so finely interwoven, so exceptionally stimulative and expressive of the soul's deepest aspirations, that these acts are not perceived as so many single acts, indeed that their very collective presence is apt to remain unnoticed by the soul itself“ (Hügel: „The Mystical Element in Religion II S. 131).

FORGÆNGERE

Juan de la Cruz frembyder i sin Metode store Forskelle fra de rhinske Mystikere i det 14. Aarhundrede. Ikke desto mindre er der mellem hans og deres Skrifter saa mange og delvis saa paafaldende Berøringspunkter, at de kræver en nøjere Undersøgelse. Et literært Afhængighedsforhold er i og for sig muligt[1]), om end af ydre Grunde paa Forhaand mindre sandsynligt. Men selv om indre Grunde tvang os til at konstatere det, vilde det dog egentlig ikke være heri, den væsentlige Betydning af en saadan Undersøgelse kom til at bestaa. Hvis det nemlig ikke strakte sig videre end til *Materialet* — Metaforer, Allegorier, Skriftsteder m. fl. Citater, almindelige Maximer o. s. v. — vilde det dog ikke kunne sige os noget om virkelig Afhængighed, maaske kun tværtimod stille Juan de la Cruz's Selvstændighed i et skarpere Lys; og selv om Afhængigheden strakte sig videre, vilde Trykket for os vedblive at ligge paa den Originalitet, Juan de la Cruz viser i Udformningen af overtaget Tankestof og ved den Evne, han lægger for Dagen, til at gøre gammelt til nyt gennem sin Bearbejdelse. Det er ikke af saa stor Vigtighed at faa slaaet fast, om han har kendt og benyttet den og den Forgænger, som at faa ham sammenstillet med de ældre Mystikere for at finde, hvor han bevæger sig paa de samme Linier som de, og paa hvilke Punkter hans Ejendommelighed er saa stærk, at den berettiger til at tale om en ny religiøs Type, særlig i Forhold til Eckehart og hans Disciple.

[1]) Baade de pseudo-Taulerske „Institutiones“, Dionysius Carthusianus og Ruysbroeck har kunnet foreligge — i latinsk Udgave — for Juan. Se P. Crisógono S. 40—51, hvor Juans terminologiske Afhængighed af Ruysbroeck og Tauler betones stærkt. Med hvilken Ret Tauler her simpelthen kaldes Ruysbroecks Discipel, staar mig ikke klart. Se P. Groult: Les Mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du seizième siècle. Louvain 1927.

Det maa nu først erkendes, at man her let kommer til at vakle imellem Betoning af Ligheden og af Forskellen. Den sidste springer, som sagt, i Øjnene ved selve Afstanden imellem Juan de la Cruz's hele solemne Holdning og Rhinlændernes fortroligt hjærtelige Tone saavel som ved den store Forskel i Kompositionen: paa den ene Side omfattende literære Enheder i Fortolkningens Form, paa den anden væsentlig kortere opbyggelige Betragtninger og Smaaforedrag. Men fordyber man sig først i Enkelthederne, vil man i ikke mindre Grad modtage Indtrykket af et gennemgaaende Fællesskab i Udtryksformer, ja, mere, i hele det tankemæssige Grundrids. Det fremtræder allerede tydeligt ved en Sammenligning med Eckehart og Ruysbroeck, mens hos Suso baade Følelseskvalitet og Billedstof ligger Juans Naturel fjærnere. Mest iøjnefaldende er dog Ligheden med Tauler, til hvis Prædikener Juan de la Cruz's Skrifter er saa fyldte af Parallelsteder, at man uophørligt maa studse derved. Det vil bidrage til at kaste Lys baade over den tyske og den spanske Mystiks Egenart at foretage en Sammentilling af disse Mystikeres Tanke- og Forestillingsverden med Juan de la Cruz's. Vi spørger altsaa om, i hvor høj en Grad Ligheden imellem dem kan reduceres til, at der paa begge Sider arbejdes med samme Materiale — Thomisme og Nyplatonisme — samt om, hvorvidt en nærmere Betragtning viser saa megen Ulighed i Benyttelsen af dette fælles Stof, at der kun bliver Tale om et frit aandeligt Slægtskabsforhold.

En Forfatters Afhængighed af en anden er et flertydigt Begreb. Forsaavidt den overhovedet kan slaas fast og det ikke drejer sig om tilfældig Overensstemmelse eller Benyttelse af fælles Kilde, kan Talen være om en hel Skala af Modaliteter, lige fra en rent udvendig Overtagelse af Billeder, Formuleringer m. m. — der saa i ny Sammenhæng kan faa ændret Betydning — og til virkelig Ideoptagelse og fri personlig Inspiration. I Middelalderen, og særlig da indenfor den mystiske Literatur, vanskeliggøres Bestemmelsen yderligere ved de mange „Vandremotiver“, de skolemæssigt faststaaende Hovedtemaer og Forskningens paa saa mange Omraader ufuldstændigt fore-

liggende Materiale. Baruzi, der med Rette mener, at Juan de la Cruz efter sit Forfatterskabs hele ydre Anlæg og Teknik tilhører Middelalderen, behandler de Spørgsmaal, der vedrører hans Læsning og mulige Kilder, paa forbilledlig Maade, idet han stiller den ydre Overtagelse af Motiver og Billeder i Baggrunden til Fordel for den indre Overensstemmelse m. H. til Sagens Kærne. Hvor den sidste findes i saa høj Grad, at Tanken om en Sammenhæng ikke lader sig afvise, vil det sædvanlig dreje sig om Aanden fremfor Bogstaven; en anden Ting er, at en udvortes Samstemmen undertiden kan vise Vej til en indre, skønt Resultatet rigtignok i flere Tilfælde bliver det modsatte. Juan de la Cruz er blandt de Forfattere, hvis Kilder det er vanskeligt at komme paa Sporet. Han citerer kun lidt og synes overhovedet ikke at høre til de receptive: bevidst eller ubevidst stræber han at spinde alt ud af sig selv. Han mener selv at bevæge sig paa lidet betraadte Omraader og egentlig kun at vejledes af egen Erfaring, verificeret gennem Læsning af Bibelen. Denne er ham i sjælden Helhed præsent, og han benytter sig i lige Grad af N. og G. T. (Vulgata). Citaterne er hentet fra de forskelligste Skrifter — indenfor G. T. med særlig Forkærlighed fra Job, Esther, Tobias, Sap., Eccl., Threni, Psalmerne og Jerem. — og bruges ofte med Aandfuldhed til at belyse de Tanker, han ud fra sin egen Oplevelse lægger ind i dem.

Ejendommeligt er det at se, i hvor langt overvejende en Grad netop Skriften har forekommet ham tjenlig og kongenial. Det hænger naturligvis sammen med den Autoritet, det giver at kunne føre den som Vidne; mulig har Mistænksomheden mod Mystiken indenfor Datidens Teologi, især i Spanien, saavel som Ønsket om at staa uafhængig overfor alt, hvormed han til sin Skade kunde slaas i Hartkorn, samt om at anbefale sig til enfoldige troende spillet en Rolle. Tilbage bliver dog alligevel den øjensynlige Følelse hos ham af dyb Overensstemmelse med bibelsk Religion, som maa vedblive at være et Korrektiv til en overdreven „platonisk“ Forstaaelse af hans Tanker. Han har følt sig som Fornyer af oprindelige kristelige Tendenser, og der er, som sagt, Steder hos ham — saaledes det patetiske om,

hvor lidet Jesus er kendt af dem, der kalder sig hans Venner — der minder om Kierkegaards Villen „genindføre Christendommen i Christenheden". Læsere af Baruzi vil være fortrolige med Juan Evangelista's Beskrivelse af Juan de la Cruz som utrættelig Bibellæser, men forøvrigt yderst sparsom i sin Bogbenyttelse. Augustins „contra hæreses" samt Helgenlivsbilleder — dermed er hans daglige Boginventar udtømt[1]); og svarende hertil viser hans Skrifter saare ringe direkte literær Berøring med Forgængere. De Steder, hvor ikke-bibelske Forfattere citeres med Navns Nævnelse, er lette at tælle; de er anførte hos Baruzi[2]) og indskrænker sig i Hovedsagen til nogle ganske faa Citater af Augustin, Gregor d. Store, Thomas Aquinas og Boëthius. Endelig er der Billedet om Muldvarpens Solblindhed og Udtrykket „Mørkestraalen", der er hentet henholdsvis fra Aristoteles og Dionysios Areop. Begge Billeders Proveniens er ham bevidst, hvorimod han ikke angiver Hugo af Sct. Victor som Kilde for Allegorien om Ilden i Træet. Denne sidste Allegori egner sig særlig godt til Eksempel paa den Maade, hvorpaa han overtager gængse Motiver; den er med Finhed indføjet i hans egen Tankegang, men betyder ingenlunde nogen speciel Indflydelse fra Victorinerne, idet Motivet i det mindste efter Tauler tilhører den almindelige mystiske Tradition. Vi har tidligere været inde paa en Undersøgelse af, hvilke af den overleverede Mystiks Hovedelementer Juan de la Cruz har bevaret, og fandt Overensstemmelse baade med Hugo og Richard af Sct. Victor, med Bernard og med den senere Middelalders tyske, nederlandske og italienske Mystik. Overensstemmelse er jo imidlertid ikke lig med Afhængighed, og det er endnu et aabent Spørgsmaal, hvorom Meningerne divergerer, hvilke af Forgængerne Juan de la Cruz virkelig er i Gæld til. Om Bernard tør det knap nok paastaas, i den Grad er „Cántico" forskellig fra hans Højsangs-Sermoner. Fra Augustin foreligger der vistnok en virkelig Indflydelse, dels og navnlig i den paa Conf. X, VI spillende Betragtning af Naturen „Cántico" IV—V, dels — gennem Bonaventura og den francis-

[1]) Baruzi S. 148.
[2]) S. 134—136.

kanske Teologi — i Juans Vaklen mellem platonisk og aristotelisk Psykologi ved Bestemmelsen af Sjælens Væsen og Funktioner[1]). Et større Problem er Pseudo-Areopagitens Betydning for Juan de la Cruz. Her deler Meningerne sig saa stærkt, at det fra den ene Side kan paastaas, at han har villet skabe et Værk helt i Dionysios' Aand, mens Dommen andetstedsfra lyder paa, at han nok har kendt Pseudo-Dionysios, men ingen virkelig Brug gjort af hans Tankerækker. Kun eet enkelt Motiv (Mørkestraalen) henfører Juan de la Cruz direkte til Dion. Areop.[2]). Der er imidlertid hverken her eller andetsteds noget sikkert Tegn til, at han har læst selve Skrifterne. Af Dionysios' egentlige System, Hierarkierne, finder vi nemlig kun yderst svage Spor. En eneste Gang omtales „Hierarkierne", men uden at Tanken derom virkelig optages, blot som en fjærn Reminiscens. Et andet Sted, som er vigtigere, viser, at den nedadstigende Ordning af Aandevæsenerne med Mennesket længst nede ikke er Juan fremmed[3]); men for det første gaar han hverken her eller noget andet Sted ud over den almindelige thomistiske Lære om Englene, og for det andet spiller alt dette ingensomhelst Rolle for hans System. Heller ikke Dionysios' Udtryksmidler har han tilegnet sig. Den psykologiske Vending, hvorved han lægger det bundløse ind i *Sjælens* Væsen, og den stærkt affektive og energiske „semitiske" Karakter, hans Gudsbegreb altid beholder, fjærner ham fra Dionysios og endnu mere fra Nyplatonismen, hvor meget saa den intellektuelle Side af hans religiøse Stræben kan minde om Plotin. Hans Sprog er i alt Fald ikke mere paavirket af den dionysiske Terminologi, end det var blevet almindeligt indenfor thomistisk ortodoks Mystik, og overhovedet er det i den spekulative tyske

[1]) Baade Baruzi (S. 410) og P. Crisógono (I S. 33—34) ser augustinsk Indflydelse i Juans Pessimisme m. H. til Menneskenaturen. At der er Overensstemmelse, er sikkert nok, men videre er der ingen *Nødvendighed* for at gaa, saa længe mere paatagelig Berøring (i Ordvalg m. m.) ikke er paavist. Juan *kunde* vel her være uafhængig. En anden Sag er den *indirekte* Paavirkning fra Augustin gennem hele den middelalderlige Livsbetragtning. Derimod mærker man intet særligt til Paavirkning fra den saa ivrigt læste „contra hæreses".

[2]) Subida II Kap. VII S. 130 o. fl. St.

[3]) Noche II Kap. XII S. 89.

Mystik langt snarere end hos Juan de la Cruz, at der lader sig paavise direkte Befrugtning fra dette Hold. Eet bliver dog tilbage: selve det religiøse Grundrids, hvorover hans og Areopagitens mystiske Bygningsværker hvert for sig er opført, viser tydeligt Slægtskab. Det overtranscendente i Gudsbegrebet, den absolute Benægtelse af de normale Sjælekræfters Evne til at fatte Gud, Vandringen paa een Gang bort fra sig selv og ind i sig selv, den uudsigelige Gudserfaring, alt dette har de fælles[1]). Men det behøver ikke at være direkte formidlet; i Stedet føres vi endnu en Gang til at betragte de historiske Mellemled[2]).

Den spanske Mystiks Historie, som endnu venter paa at blive fremstillet, maa efter P. Sainz Rodriguez[3]) falde i 3 Perioder, en Forberedelsens og de første Tilløbs til ca. 1490, en Modningens og Assimileringens — nemlig af Elementer udefra — til ca. 1560 og endelig den nationale Blomstring til ca. 1610, paa hvilken den lærde Kodifikation og Degenerationen følger. Juan de la Cruz, selv en af de „nationale“ Hovedskikkelser, staar altsaa umiddelbart paa Skuldrene af den assimilerende Epoke, som udrinder med Nyskolastikens og Melchor Cano's Sejre over de friere Rørelser samt Inkvisitionens skarpere Censur i Aarhundredets sidste Halvdel. De — fra et kirkeligt Synspunkt set — Forvildelser, som førte hertil, vakte en overordentlig Mistænksomhed til Live i Højgejstligheden og vide Kredse af Folket overfor Mystikerne; Carranza's Proces, Charlataners Afsløring m. m. bidrog altsammen til, at de mystiske Forfattere blev stadig forsigtigere og ivrigere for at bedyre deres Ortodoksi. Intet kunde i saa Henseende være farligere end Paavisningen af Slægtskab med Forfattere, som enten forud var eller i det 16de Aarhundrede blev fordømte eller dog satte paa Index. Dette kan mulig yderligere bidrage til Forklaring af Juan de la Cruz's Sparsomhed med Citater fra og Allusioner til tidligere Mystikere. Hvad han kan have lært af dem, er maaske ikke blot uvilkaarlig omstøbt i anden Form, men tillige

1) Se Note 8 S. 223—224.

2) Se ogsaa Note 3 S. 262 ff.

3) P. Sainz Rodriguez: Introducción a la historia de la literatura mística en España. Madrid 1927.

med Vilje gjort ukendeligt. En anden Vanskelighed er, at den omtalte Periode til omkring Midten af Aarhundredet, med dens utvivlsomme tysk-nederlandske Paavirkning, en Tid, om hvilken ogsaa Menéndez y Pelayo erklærer, at det er i den, man skal søge efter den spanske Mystiks egentlige Rødder[1]), er saa overmaade lidet oplyst. Den har været en bevæget Epoke, da mange frugtbare Tendenser krydsedes i spansk Religiøsitet, men den er ligesaa dunkel som rig, og navnlig har Kontrareformationen formaaet i udstrakt Grad at udslette Sporene af tysk Indflydelse, selv naar denne ikke udgik fra Luther. Vi ser os da, hæmmede saavel ved selve den Forfatterindividualitets Ejendommelighed, vi undersøger, som ved Manglen paa Holdepunkter i Tid og Milieu, henviste til ogsaa for Senmiddelalderens store mystiske Skolers Vedkommende at nøjes med de Fingerpeg, rent indre Kriterier kan give. Ulykkeligvis foreligger nu heller ikke selve disse Skolers Historie tilstrækkeligt oplyst, til at man kan siges at befinde sig paa fast Grund med Udsagn angaaende deres Læres Detailler. Endnu har ikke den Herakles vist sig, der har kunnet magte det Kæmpearbejde, som det vilde være at omspænde og gennemtrænge den mystiske og halvmystiske Literatur mellem Eckehart og Teresa, rydde op i dens Augiasstald og forsyne det udstrakte Terræn med Orienteringsmærker for den monografiske Forskning. Nærværende Undersøgelse tør derfor ikke sætte sig noget højere Maal i denne Retning end, væsentlig i Efterfølgelse af Baruzi, at paapege og drøfte visse iøjnefaldende Paralleler mellem Juan de la Cruz og enkelte fremtrædende Repræsentanter for Høj- og Senmiddelalderens Mystik og søge deres Rækkevidde nogenlunde bestemt. I forreste Række staar her en enkelt Iagttagelse, gjort af Saudreau (Vie d'union à Dieu) og uddybet, som det forekommer mig, til Bunds af Baruzi (S. 142), den om Nattesymbolets Forløber i *Walter Hilton's* „Scale of Perfection". Hiltons Tekst, gengivet af Baruzi, lader ingen Tvivl om, at vi befinder os paa den samme Tankelinie som hos Juan de la Cruz, og alligevel slutter Bar. med fuld Ret, at Analogien er for fjærn til, at der tør tales om Afhængighed. „Nat-

[1]) Heterod. II S. 524.

ten" er her virkelig psykologisk, ikke metafysisk; den bestaar i en smertefuld Løsrivelse fra alt det sanselige, og dens Kendetegn er de enkelte Sansers Dødelse, ligesom den prises med noget af den digteriske Glød, vi kender fra Juan de la Cruz. Men Forskellen er dog tydelig. 1) „Natten" vedrører kun Sanserne. 2) Den staar ved Omvendelsens første Stadium, ikke, som hos Juan de la Cruz, efter en Periode af begyndende Askese. 3) Den mangler ikke blot den „passive" Trinrække, men endnu mere den „aktive" Systematik og dermed Karakteren af asketisk-mystisk Metode. Sjælens Afklædning og Udtømning for Begreber er Walter Hilton fremmed; dermed er den dybere Forbindelse med Gudsbegrebet, som nærmer Juan de la Cruz til Nyplatonismen, heller ikke til Stede, og der kan altsaa i det højeste blive Tale om et Udgangspunkt for en ganske selvstændig Optagelse og Udformning af et Symbol, der hos Hilton kun er til Stede i Svøbet. En Paavirkning, i ydre Henseende hidtil upaaviselig, kunde med andre Ord knap engang strække sig saa vidt om Hugo af Sct. Victor's for Ildsymbolets og Bernards for Elskovssymbolikens Vedkommende. Et langt betydningsfuldere Spørgsmaal, endda vigtigere end det om Juans Forhold til Teresa og dermed overhovedet det betydningsfuldeste Spørgsmaal af denne Art, vi faar med at gøre, er det allerede berørte, hvorvidt der kan drages Linier til Juan de la Cruz fra den rhinske, nederlandske og italienske Mystik repræsenteret ved Eckehart-Tauler-Suso, Ruysbroeck og Katarina af Genua.

Her staar vi i fuldeste Forstand paa de indre Kriteriers Enemærker. Næsten alle de Forfattere, her er Tale om, var paa Juan de la Cruz's Tid enten ligefrem fordømte eller mere eller mindre suspekte i Spanien[1]). Alle har de, som sagt, betydningsfulde Berøringspunkter med Juan de la Cruz, ja, han synes i en vis Forstand egentlig at forudsætte dem alle; men

[1]) Om Inkvisitionens Holdning til de mystiske Forfattere og de Slutninger, der heraf kan drages for vort Problem, se de velovervejede Bemærkninger hos Baruzi S. 136 ff. Man mærke sig Bestræbelserne for særlig at ramme den folkelige Literatur (Dionysius Carthusianus' og Taulers Værker gaar fri paa Latin, mens saa ortodokse Skribenter som Juan de Ávila og Luis de Granada rammes). Jfr. Reusch: Der Index der verbotenen Bücher 1. Bd., Bonn 1883.

overfor dem alle er han samtidig saa fuldkommen selvstændig, at det langtfra er nødvendigt at henvise til Frygt for Inkvisitionen som Grund til, at de ikke findes citeret eller direkte benyttet hos ham. Intet af hans store Symboler — maaske med Undtagelse af Ildens, der jo iøvrigt er ældre og tilhører den mystiske Centraloverlevering — kan tænkes at være hentet hos nogen af dem; baade i Sprog og Metode er han saa original overfor dem alle som de originaleste af dem indbyrdes.

Hermed er dog Afhængighed ikke udelukket. Fordi han mangler Eckeharts teosofiske Sigte og Susos Kristussværmeri, og fordi Ruysbroeck og Katarina mangler hans psykologisk-teoretiske Skema, kunde han godt have gaaet i Skole hos dem alle. Og tydeligt nok viser den nyere Forskning en Tilbøjelighed til at modsige f. Eks. Rousselot's kategoriske Benægtelse af den tyske Mystiks Indflydelse paa den spanske[1]). Selv om man ikke kan finde Kanalen, maa man alligevel bøje sig, dersom det Stofs Tilstedeværelse kan paavises, som den skulde føre. Det er denne Paavisning, som Menéndez y Pelayo har troet paa uden selv at have foretaget den, og Baruzi har for Juan de la Cruz's Vedkommende formentlig bragt os den en Del nærmere ved sin flittige Opsøgen af Parallelsteder navnlig fra Eckeharts Skrifter. I nærv. Skrift har der saa ofte i Almindelighed været Tale om Lighed og Forskel mellem Juan de la Cruz og Eckehart, at der for den, der jævnfører de anstillede Betragtninger med det hos Baruzi anførte, allerede vil falde en Del Lys over Problemet; alligevel har det Krav paa en noget udførligere og mere samlet Behandling, og der bliver da Anledning til at fremføre nogle af de vigtigste herhenhørende Tekster.

For det første synes det at være undgaaet Baruzis ellers saa vaagne Opmærksomhed, at der virkelig visse Steder foreligger saa paatagelige rent tekniske Berøringer mellem Juan og Eckehart, at det Spørgsmaal bliver aktuelt, om Henvisningen til et Kildefællesskab forklarer Sagen, eller om man ikke snarere maa antage, at Juan — direkte eller indirekte — er afhængig

[1]) Allerede Menéndez y Pelayo kalder hans Mening „absurd“.

af Eckehart. Vi begynder med et Par Steder hos de to Forfattere, hvor der tales om, at Sjælen dannes i Fosteret „i et Øjeblik". Stederne kunde ved første Øjekast synes uden synderlig Interesse for vort Problem. Thi Udtrykket er ikke blot et kurant (aristotelisk?) Skoleudtryk, men den Anvendelse, Eckehart og Juan hver for sig gør af det, er saa forskellig, at det maa anses for ganske usandsynligt, at Juan har laant det hos Eckehart. Naar vi alligevel tager disse Steder nærmere i Øjesyn, er det dels, fordi de illustrerer en vigtig Metodeforskel mellem de to, dels fordi Eckehart-Stedet af sig selv fører os frem til et virkeligt Berøringspunkt mellem dem. Eckehart (Büttner I, 105) skriver saaledes:

„Gott *muss* wirksam werden und seine Gnade ergiessen, sobald er dich nur bereit findet, ... wenn er dich bereit findet, so *muss* er in Wirksamkeit treten und sich in dich ergiessen ... Wahrlich, es wäre eine sehr grosse Unvollkommenheit an Gott, wenn er nicht herrliche Werke in dir wirkte, herrliche Schätze in dich schüttete, wo er dich so ledig und so bloss findet! So schreiben ja auch die Meister: in dem Augenblick, wo die Materie des Kindes im Mutterleibe bereitet ist, in demselben Augenblicke giesset Gott in den Leib den lebendigen Geist, die Seele, welche die Form des Leibes ist; es ist *ein* Blick, das Bereitsein und das Eingiessen!"

Stedet hos Juan de la Cruz findes Llama II S. 632 og handler om Kærlighedsaktens Impetus og Pludselighed paa det fuldkomne Stadium, „... porque la virtud unida más fuerte es que esparcida, é introducese el amor, al modo que la forma en la materia, que se introduce en un instante, y hasta entonces no había acto sino disposiciones para él, cuales son los actos de deseos y afectos sucesivos, que muy pocos llegan a ser actos. Por lo cual dijo el Sabio: que es mejor el fin de la oración que el principio. Mas los que llegan, en un punto se forman en Dios. Por lo cual se dice: que la oración breve penetra los cielos. De donde el alma dispuesta, muchos más actos y más intensos puede hacer en breve tiempo, que la no dispuesta en mucho; porque á esta todo se le va a disponer el

espíritu, y aun después se suele quedar el fuego por entrar en el madero; mas en la dispuesta, por momentos entra el amor, que la centella prende al primer toque en la seca yesca ..."[1])

I disse to Stykker er to skarpe Profiler tegnet. Ligesaa profetisk-teosofisk den ene er, ligesaa asketisk-psykologisk den anden. De taler øjensynlig ud fra parallele Erfaringer, men hvor forskellig er ikke Maaden, hvorpaa de nærmer sig Oplevelsen! Hvad Eckehart stiltiende forudsætter paa den menneskelige Side: Kærlighedslængslen i den udtømte Sjæl, er for Juan de la Cruz Brændpunktet, hvor alle Linier mødes, og hvorfra Straalerne udgaar. Eckehart staar i sit Syn paa Sjælens Beredelse Plotin ulige nærmere end N. T., mens det modsatte er Tilfældet med Juan de la Cruz. Og paa den guddommelige Side byder Eckehart os Billedet af en suverænt og dog i Bundethed af sit eget Væsen handlende Gud, en Mellemting mellem dyb etisk Personlighed og Naturkraft, mens Juan de la Cruz her som overalt gaar empirisk til Værks og beskriver en Bevægelse nedefra opad, saa hans Benyttelse af Billedet kommer til at belyse en religionspsykologisk Udvikling. Eckehart udleder alt umiddelbart af det Gudsbegreb, som for Juan de la Cruz er Baggrunden, mod hvilken en menneskelig Udviklingslinie tegner sig. Om et literært Afhængighedsforhold mellem Juan de la Cruz og Eckehart kan der, som sagt, ikke være Tale; det vilde i saa Fald dreje sig om en Afhængighed, der straks var slaaet over i den mest fuldkomne Uafhængighed. Forholdet er aabenbart det, at de begge simpelthen benytter det velkendte, herreløse Motiv om Besjælingen i Moderlivet. Til dette Motiv forholder de sig nu højst forskelligt. Eckehart røber tydeligt sit intime *literære* Kendskab til det: hans Sammenligning er ført fuldt igennem og hviler paa rigtig Forstaaelse af det ogsaa helt udførte Billede. Juan synes derimod at operere med en flygtigt gengivet og halvt forstaaet filosofisk Reminiscens. Det er, som bemærket af Baruzi, i den egentlige Symbolik, at Juan de la Cruz har sin Styrke, mens hans Allegorier ofte er uselvstændige og tarveligt gennemførte. Her, hvor Eckehart er Mesteren, viser Juan sig som filosofisk Dilettant. Til

[1]) Stykket er tidligere behandlet (se S. 201).

Gengæld virker han overlegent og i god Forstand moderne med sin erfarne Beskrivelse af de Fænomener, som den spekulative Eckehart nøjes med at antyde. Mellem to saa forskellige Aander kan der vel tænkes Berøring, men ikke egentlig Idéoverføring. Og dog maa vi — Ansigt til Ansigt med Eckeharts dristige Pukken paa *Nødvendigheden,* hvormed Gud udøser sine Skatte i den ved Udtømning beredte Sjæl — indrømme, at vi næppe kommer saa summarisk let over vort Problem. Om Beredthed var der ogsaa Tale i „Llama"-Stedet, og Følgen blev praktisk den samme, selv om Bevægelsen toges fra modsat Side. Skulde der ikke hos Juan de la Cruz være Paralleler til Tanken om den menneskelige Beredelses tvingende Magt over Gud? I den samme Prædiken siger Eckehart længere henne (S. 106 f.) yderst karakteristisk: „Siehe doch! Gott kann nichts leer und unausgefüllt lassen. Dass irgend etwas unerfüllt oder leer sei, das vermag Gott schon in der Natur nicht zu leiden. Wenn es dir also auch vorkommt, als ob du ihn nicht spürtest und du seiner ganz leer ständest[1]): es ist doch nicht der Fall! Denn gäbe es irgend ein Leeres unter dem Himmel, sei es was es wolle, ob gross ob klein: der Himmel zöge es entweder zu sich empor, oder er muss sich herniederneigen und mit sich erfüllen. Gott, der Meister der Natur, leidet eben durchaus nicht, dass irgend etwas leer sei ..." Og i en anden Prædiken (I, 124) hedder det: „Die auf sich selbst verzichtet haben und Gott nachfolgen, von Allem gelöst, wie könnte da Gott umhin: er *muss* seine Gnade in die Seele giessen, die in ihrer Liebe sich selber so ganz vernichtet hat". En Sammenligning mellem disse Tekster og et Par Steder i Subida er oplysende. S. 164—165 hedder det, at det guddommelige Lys altid er i Sjælen, men „no se infunde" paa Grund af dens „Dække"; aflægges disse helt, „quedandose en la pura desnudez y pobreza de espíritu, luego el alma ya sencilla y pura se transformaría en la sencilla y pura Sabiduría Divina,

[1]) Her falder Eckeharts og Juans Tanker om Sjælens Tomhed nøje sammen: selve Tomheden, der synes alarmerende, er det sikre Tegn paa Guds Nærværelse. De to siger paa dette vigtige Punkt det samme, *fordi de har erfaret det samme.* Det maa fastholdes ved Gennemlæsningen af det følgende.

que es el Hijo de Dios. Porque faltando lo natural al alma ya enamorada, luego se infunde lo Divino natural y sobrenaturalmente *para que no se dé vacio en la naturaleza*". Fremdeles siges S. 107 — efter at Sjælen har udtømt sig ogsaa for Indholdet af sin „parte racional" — det vigtige Ord: „Porque a Dios quien le quitará que no haga lo que él quisiere en el alma resignada, desnuda y aniquilada?" Igen her en filosofisk Sentens, den om Naturens horror vacui, flettet ind i Bevisførelsen for Negationens Ufejlbarhed som Vej til Gud. Denne Gang benyttes Motivet ens hos begge Forfattere, saa ens, at det virker i høj Grad paafaldende. Igen er Benyttelsen hos Eckehart udførlig, klar og bestemt, hos Juan de la Cruz vag, flygtig og haltende, ligesom overflødiggjort af det forudgaaende Billede af Lyset, der skinner ind, hvor Dækket borttages. Set isoleret vilde forøvrigt denne Jævnførelse give Indtrykket af stærkere panteistisk Islæt hos Juan de la Cruz, hvis upersonligtmaterielle Udtryksmaade kontrasterer mod Eckeharts livfuldt antropomorfistiske; det virkelige Forhold er ogsaa her det omvendte, hvad der tydeligt kommer frem i de to sidst anførte Tekster, hvor Lighedspunktet ligger i Tilintetgørelsens Dragen Gud ned i Sjælen, men hvor selve Tanken er karakteristisk forskelligt udtrykt. Mens Eckehart følger sin sædvanlige Linie og lader Menneskets „Abgeschiedenheit" tvinge Gud til det, nøjes Juan de la Cruz med at konstatere, at den bortrydder Hindringerne for Guds frie Handlen overfor Sjælen. Hvorom alting er: Overensstemmelsen ligger her ikke blot i det fundne Motiv, men ogsaa, og især, i dets Benyttelse; det synes derfor at være en given Sag, enten at de begge øser af samme Kilde, eller at Juan de la Cruz faktisk har optaget Eckeharts Tanke. Ganske vist er endnu en tredje Forklaring rent teoretisk mulig: at horror vacui er et middelalderligt „Vandremotiv" af samme Slags som Sentensen om de to Modsætninger, der ikke kan rummes i eet Subjekt, o. fl., og at dette Motiv tilfældig er blevet grebet af dem begge og som Følge af ens Forudsætninger benyttet paa samme Maade. Men denne Forklaring slaar næppe til. Juan de la Cruz's ret løse Tag om Motivet, i Modsætning til Eckeharts emfatiske Griben af det, tyder bestemt

paa, at han er sig bevidst at hentyde til noget traditionelt. Al Sandsynlighed taler i Virkeligheden for, at Motivet netop gennem Eckehart er kommet til at tilhøre en udbredt Retnings Arsenal, og at det eller de formidlende Led skal søges i den „tyske“ Periode i Spanien inden 1560. Videre end til en saadan middelbar Forbindelse med Eckehart og hans Skole kan vi ganske vist ikke komme; Materialet er ikke tilstrækkeligt til at bevise, at Juan ligefrem har læst Eckehart, og der er intet andet, som tyder derpaa. Men saa meget staar fast, at Juan de la Cruz's Forestilling om det religiøse Forholds Art frembyder saa slaaende en Lighed med Eckeharts, at den kun kan fyldestgørende forklares ved Antagelsen af en literær-historisk Sammenhæng — af hvilken Art, er det Fremtidens Forskning forbeholdt nærmere at skaffe os Klarhed over. Juan de la Cruz, der — bortset fra de ret sparsomme Citater — har saa faa literære Berøringer, viser her en bestemt og betydningsfuld Tilknytning. Her er mere end et af hans mange fra Traditionen hentede og selvstændigt udformede Billeder; her er delvis teologisk Afhængighed. I Forbindelse dermed maa det i det mindste vække Opmærksomhed, at Juan de la Cruz's ejendommelige Udvikling om Høresansen som den egentlig aandelige Sans har en delvis Parallel hos Eckehart (Büttner I, 90), der desuden paa lignende Maade benytter sig af Distinktionen intellectus agens — intellectus possibilis (S. 92). Endelig svarer Eckeharts „Seelengrund“ i sin Forskel fra „Kræfterne“ ret nøje til Juan de la Cruz's „sustancia del alma“ modsat ikke blot „potencias“ i Almindelighed, men ogsaa lejlighedsvis „espíritu“. Selve Knuden i Juan de la Cruz's Forhold til Eckehart kan imidlertid ikke løses gennem Undersøgelse af literært Motivfællesskab. Et saadant findes i uhyre Udstrækning mellem Mystikere fra de forskelligste Himmelstrøg og Hundredaar, og der vilde kunne optælles en Mængde Berøringer mellem Eckehart og Juan, som i og for sig ikke vilde behøve at have dybere Betydning. Det gælder bl. a. deres Udtalelser om Guds Immanens i Tingene (Eckehart Pfeiffer S. 136 og 529, Juan de la Cruz Ed. crít. I, 112), Allusionen til det samme Boëthius-Sted (Eckehart Pfeiffer S. 142, Juan de la Cruz Ed. crít. I, 205—

206 og 313) og Udnyttelsen af Skriftsteder som Hosea II, 16 (Pfeiffer S. 153, Ed. crít. II, 594 og 657). Bedst var det vel at sammenstille en rigelig Række af Tekster, der tilsammen vilde give et fuldstændigt Billede af, hvorledes to dybt beslægtede og dybt forskellige Aander vekselvis nærmer sig til og fjærner sig fra hinanden. Vi indskrænker os her til at give de Eksempler, der er uundværlige for Forstaaelsen af Forskellen mellem de to Mænds Religiøsitet.

Forskellen mellem Eckehart og Juan de la Cruz er ikke — som man maaske kunde være tilbøjelig til at tro — udelukkende bestemt ved Modsætningen spekulativ-psykologisk eller endog intellektualistisk-existentiel. Juan de la Cruz Fysiognomi viser ikke blot Træk af intellektualistisk Art, som Eckeharts ikke har, men den sidste er afgjort ikke mindre „praktisk" (ɔ: religiøst) indstillet. Der maa kunne findes andre supplerende Distinktioner, som tillader os klarere at se de to Mænd som Repræsentanter for to indbyrdes forskellige Fromhedstyper.

Eckehart skriver et Sted (Pfeiffer II, 548): „War an lît nù diz wâre haben gotes, daz man in wêrlîchen habe? Diz wêrlîche haben gotes lît an dem gemüete und an eime inneclîchen vernünftigen zuokêren unde meinen gotes, niht an eime stêten andenken in einer glîchen wîse, wan das wêre unmüglich der nâtûre in der meinunge ze haben unde sêre swere *und ouch daz allerbeste niht. Der mensche sol niht haben noch im lâzen genüegen mit einen gedâhten gote,* wenne der gedank vergât, so vergât ouch der got; mêr: *man sol haben einen gewesenden got,* der verre ist obe den gedenken des menschen und aller crêatûre"[1]). Den, der var mere fortrolig med Juan de la Cruz's Tankeverden end med Eckeharts, vilde muligvis mene, at der her burde konstateres en fuldstændig Overensstemmelse. Eckehart synes jo nemlig at tale om en Art „advertencia amorosa"

[1]) Heller ikke her, saa lidt som S. 128, bør man gaa forbi Stedet uden først at mærke sig Tendensens frapperende Lighed med hele Juans Kritik af Meditationen. Genialere og mere folkeligt end Juan udtrykker Eckehart her Kontemplationens Overlegenhed. Kun nøjes han, som altid, med at postulere, hvor Juan beskriver Metoden, og holder sig svævende paa det Tankens Plan, der *skæres* af Juans praktiske Stigningslinie.

som det eneste Baand imellem Mennesket og en uendelig „andersartig“ Gud, til hvem ingen Tanke naar op. Men Overensstemmelsen er i Virkeligheden alt andet end fuldstændig. Det viser sig straks i Klangforskellen mellem Juans „advertencia“ og Eckeharts „Zukehren“, der træder i Stedet for en over Naturens Evne liggende stadig Tænken paa Gud — en Klangforskel, der netop stammer fra den forskelligartede *Vej,* ad hvilken de to Tilstande er naaet. Men dernæst er Fortsættelsen hos Eckehart i høj Grad egnet til at vække Betænkeligheder[1]. „Der got alsô in wesen hât, der nimet got götlîchen unde dem liuhtet er in allen dingen, wan alliu dinc smeckent ime götlîche unde got erbildet sich im uz allen dingen.“ Vi er øjensynlig her inde i en helt anden Sjæleudvikling, hvor vi savner de Mærker, der stod langs Karmels Fjældesti[2]. Her er tegnet Billedet af en, der saa at sige med eet Slag har bemægtiget sig Indersiden af Gudsbegrebet, og for hvem dette indre, med Tanken inkongruente Guddomsvæsen „lyser frem af alle Ting“ — altsaa noget „oplevelsesmæssigt“ forskelligt fra, som „Llama“s Forfatter, at have optaget den aktive Guddoms Ildstraale i den udbrændte Sjæl og i dens Lys at „se alle Ting i Gud“. Netop oplevelsesmæssigt; thi man kunde Punkt for Punkt eftervise, at Bestemmelserne hos begge svarer til hinanden: Udbrænding til Løsgørelse, „Union“ til „Eingebären“, Kærligheds-flamme til Væsensaabenbaring. Og dog er Følelseskvaliteten in-

[1]) Der got vergêt niht, der mensche kêre denne willeclîche abe.

[2]) Eller rettere: det er slet ingen Udvikling; det er en profetisk Formaning, et opstillet Ideal. Idealet nærmer sig meget stærkt til, hvad der hos Juan bliver til Resultatet af Negationsprocessen, jfr. Subida III Kap. XXV S. 348: „Mas el que no vence el gozo del apetito, no gozará de serenidad de gozo ordinario en Dios por medio de sus criaturas y obras. El que no vive ya según el sentido .... claro está que sin contradicción, siendo ya todas sus acciones y movimientos ya espirituales de vida espiritual, ha de ir con todo a Dios. De donde se sigue que este tal ya limpio de corazón, *en todas las cosas halla noticia de Dios gozosa y gustosa, casta, pura y espiritual, alegre y amorosa*“. Dette Sted, som maa fortolkes ud fra hele Juans Kosmos-Mystik, der gaar til Tingene igennem Gud, viser, hvor nær *Identifikations*mystiken (Sufi'erne, Eckehart, Alumbrados) og *Forvandlings*mystiken (Bernard, Katarina af Genua, Teresa, Juan) kan komme hinanden; de to Typer rækker hinanden Haanden, men tværs over en Kløft betegnet ved det Begreb af Forvandling, der ligger i Ordene „ya limpio de corazón.“

genlunde den samme, som det om muligt endnu tydeligere fremgaar af følgende Udtalelser: „Du sollst Gott ungeistig lieben“ (Büttner I, 179); „Gott ist garnicht liebenswürdig, er steht über aller Liebe und aller Liebenswürdigkeit“ (s. St.); „Güte ... ist ein Kleid, unter welchem Gott *verborgen* ist“ (I, 172); „... und stehe aller Bestimmung bar, wie da er (der Mensch) aus Gott kam“ (I, 183); „sie (die Seligkeit) beruht weder auf dem Erkennen noch auf der Liebe: sondern ein Etwas ist in der Seele, aus dem entspringt Erkennen und Liebe“ (s. St.).

Disse Steder kaster det fornødne Lys over Eckeharts mystiske Frelseslære. Sammenholdes de med Udviklingerne om „die zürnende Seele“, der intetsteds finder Gud, før den i Harme over at være skilt fra ham „dør den væsentlige Død“, om Guddommen som staaende bagved og over Gud, Gud, som „tilintetgør sig selv i Sjælen“ (I, 202), og som „slet ikke vilde være til, hvis jeg ikke var“ (I, 185), forstaar man ogsaa, hvorledes Kærligheden faar Sjælen til at give Afkald paa det evige Liv (II, 132). Denne Kasseren af Gudsbegrebet med alt, hvad dertil er knyttet, som Skal og Avne, er Eckeharts egentlige Mening med det „Mørke“, som ogsaa han fører Sjælen ind i, og den er andet og mere end et ørkesløst Spil med Begreber; i den lægger den „gudløse Gudhengivelse“s Fromhed sig for Dagen.

I Begyndelsen af Anker Larsen's „De Vises Sten“ ligger Drengen Christian i Høstakken og ser op mod Himlen, mens han føler den Forvisning gro frem af sit Indre: „Jeg er god“. Det er en religiøs Grundstemning, der her er grebet, men den er tillige ateistisk af Tendens. Bliver denne Dreng voksen og oplært i Gudsforestillingens Teknik, vil — saafremt han da bliver sin oprindelige Erfaring tro — det Øjeblik komme, da han gør Eckeharts Tanker til sine. Det, han vil søge, er — for at bruge et Udtryk af Karl Barth, der fra teologisk Side i mærkelig Grad har nærmet sig de samme Regioner — „den tabte Umiddelbarhed“, og naar den er fundet, vil den vise sig i, at han er naaet bag om alle Religioners Forholdsbegreber. „Gud“ som personlig er en Forestilling, der til Forudsætning har „jeg“ som relativ Størrelse. Bag dem begge ligger det ab-

solute forskelsløse, Ene. I dette Mørke fødes baade Gud og Sjælen (I, 83) — og opdager, at de er eet. „Jeg er god" bliver den ene altomsluttende Sandhed. Harmonien er oprettet, Verden erobret, Hvilen i Gud (jeg) fundet (II, 117). „Vollkommene Abgeschiedenheit ... will nur auf sich selber ruhen, ... mit sich selber eins sein" (I, 58). „Dieser Geist ist tot und begraben in die Gottheit: und die Gottheit lebt für niemand anders, als für sich selber" (II, 168)[1]. Mystiken er et elliptisk Kredsløb. Her er dens ene Brændpunkt. Det kan ikke nægtes, at en Religiøsitet, der er saaledes orienteret, rykker alvorligt hen i Nærheden af Sufismen og i tilsvarende Grad bort fra N. T. Men ogsaa overfor en i visse Maader beslægtet Aand som Juan de la Cruz viser den betydningsfulde Særmærker, som vi vil søge at fiksere under tre Hovedsynspunkter: den Eckehartske *Tidløshed* ctr. Juan de la Cruz's Evolution, Eckeharts positive *Vurdering af det etiske* og Monismens Slaaen over til *psykologisk Dualisme*. Bag det hele ligger en *forskelligartet Længsel.*

At Sjælens „Omvendelse" for Eckehart er en *tidløs* Proces, er blot et andet Udtryk for den manglende psykologiske Induktion. „Wann immer sie (die Seele) die Leiblichkeit hinter sich lässt, in demselben Augenblick wird ihr das ewige Leben aufgetan (Büttn. I, 114). „... und nun beginnt aus dem göttlichen Liebesquell ein Überfliessen in der Seele" etc. (Büttn. I, 113). Dette „nun" betegner det matematiske Punkt, der i det foregaaende angives som naaet ved Sjælekræfternes Tilegnelse af det guddommelige. Udviklingen er en rent tankemæssig, logisk: naar Betingelserne er til Stede, foregaar den „i et Øjeblik" (I, 71). Dermed er ikke sagt, at der ikke til Betingelserne hører noget, som det tager Tid at faa realiseret, men man faar dog det bestemte Hovedindtryk, at det ikke drejer sig om noget, der skal skabes, men om noget givet, der skal bringes for Dagen. Eckehart befinder sig allerede paa den Top, Juan de la Cruz saa møjsommeligt stræber op imod, og skal blot have Skyen hævet, der hviler over den, for at „Støvets Him-

[1]) Jfr. II S. 165: „Da die Seele ein *Kreatur* ward, da erst erhielt sie einen Gott ..... Und das ist die grösste Ehre, die die Seele Gott antun kann, dass sie ihn sich selber überlasse und sie seiner ledig stehe."

melglans“ kan straale frem. Trods al Overensstemmelse i Enkeltheder er her altsaa en dybtgaaende konstruktiv Uoverensstemmelse.

Mærkeligt nok er Eckeharts *Etik* samtidig mere positiv og praktisk end Juan de la Cruz's. Skønt det moralske ikke har nogen nødvendigt given Plads i hans System — maaske netop derfor — driver han iøvrigt paa Moralen som Forudsætning for, at det hele kan komme i Gang. Guds Virken finder kun Sted hos „gode og fuldkomne Mennesker“ (Büttner I, 79), og de, hos hvem Betingelserne for det skuende Liv ikke kommer i Stand, viser dermed, at der maa være noget moralsk i Vejen med dem: de lever ikke det virksomme, forsagende Liv (ibd. I, 69). Den indre Bevidsthed om at „være god“ kræver trods alt sin Retfærdiggørelse af ydre Gerninger.

I denne Forbindelse er det værd at mærke sig, hvordan Eckehart udtrykker sig paa et andet Sted (Büttner I, 96), hvor hans Tankelinie snarere skærer Juan de la Cruz's end løber parallelt med den. Eckehart forklarer her, at det er Gud selv, der overtager den til Tavshed bragte „virkende Fornuft“s Rolle. Beviset derfor finder han deri, at det er en samtidig Mangfoldighed af Billeder, der fødes i „den lidende Fornuft“, noget, hvortil det menneskelige Tænkeapparat ikke er konstrueret. „Sobald du von Gott zu einem guten Werke getrieben wirst,“ siger han, „sogleich bieten sich alle deine Seelenkräfte zu allen guten Werken dar . . .“ etc. Man kommer her til at tænke paa Stedet i Llama (II S. 646), hvor „lámparas de fuego“ udlægges om Guds Attributer, som i Unions-Oplevelsen alle ses af Sjælen „distintas en un solo acto actualmente“, saa Godhed, Almagt, Visdom o. s. v. ses sammen i eet Straalebundt. Det er tydeligt, at begge Mystikere befinder sig ved samme Tonetrin i Skalaen, men ligesaa tydelig er Forskellen i Tonens Klangfarve. Eckehart erfarer sit Væsens indre Sammenfalden med Guds som en Bekræftelse af den Væren god, der er hans inderste Viden om sig selv, men som skal tage ydre Form i Virken af det gode. Juan de la Cruz derimod absorberes saa ganske af sin Skuen af Guddommens Herlighed, at der kun bliver Plads for den ene gode Gerning, som er selve Beskuel-

sen. Det falder ganske i Traad hermed, naar Juan de la Cruz andetsteds udtrykkelig priser den hellige Ensomhed og Flyen fra Beskæftigelse, som giver Sjælen Ro til „Forsmagen" paa den skuende Nyden af Gud, der er hans Maal[1]. Eckehart er fra først af skuende og forlanger egentlig kun, at den Harmoni, som er i ham, skal blive sig bevidst og slaa igennem; det skjult eksisterende skal bekræfte sig aabenbart. Juan de la Cruz stræber netop efter en Sublimering af Livet til fuld Indvendighed, saa den aandelige Beskuelse af Værdien i sig selv bliver alt og Broen til dens Realisation i Yderlivets uendelig lavere Sfære endelig brudt af. Forsaavidt kunde man tale om, at det æstetiske Element er fremherskende hos Juan de la Cruz; men det vilde være misvisende, fordi det vilde tilsløre, at denne Kategori er utilstrækkelig overfor religiøse Fænomener. Af den platoniske Kim er paa vesteuropæisk Grund to Spirer groet op: den ene — Eckeharts — folder sig ud i Goethes Faust, den anden — Juan de la Cruz's — hos Aander som Amiel og Dostojefski. Hvorom alting er: det etiske spiller hos Juan de la Cruz den medfølgende Hjælpefaktors Rolle, mens det hos Eckehart bliver en Art Trykmaaler. Ingen af dem har sit egentlige Stade deri.

Vi vender os nu fra det etiske til det religionspsykologiske og genoptager Spørgsmaalet om selve Arten af den religiøse Længsel hos Eckehart og Juan de la Cruz. Eckehart skildrer et Sted[2], hvorledes Fornuften ikke kan hvile, før den har fundet den væsentlige Sandhed, der indeslutter alle Tingene i sig: „mit dem *Wesen* allein gibt sie sich zufrieden. Und das zieht Gott Schritt für Schritt von ihr zurück, damit er ihren Eifer wach erhalte und sie anreize weiterzugehen, dem wahren grundlosen Gute immer weiter nachzutrachten und es anzueignen." Den Længsel, om hvilken Eckehart her siger, at den holdes i Live af Guddommen selv, svarer ret nøje til den „intolerable sed y hambre y ansia del sentido espiritual" (Ed. crít. II, 652), som er Temaet for „Llama"s Udlægning af Linien „las profundas cavernas del sentido". Eckehart bruger i det hele

[1]) Büttner I S. 124 tales ogsaa om Forsmag. Det er et gammelkendt mystisk Motiv.

[2]) Büttner I S. 97.

taget ofte Vendinger, der kan minde os om den muerte infinita, Juan de la Cruz (ibd. S. 653) sammenstiller Sjælens Savn med: vi er hos begge i den religiøse Lidenskabs Brændpunkt. Og alligevel, ja, vel netop derfor, er Typeforskellen ganske klar. Den er kun tarveligt karakteriseret ved Udtryk som „den maskuline Tone“ (hos Eckehart) og „det kvindeligt-erotiske Buestrøg“ (hos Juan de la Cruz). Bagved ligger det egentlig betydningsfulde: Eckeharts Trang til Udfoldelse, Juans til Udfyldning. Det ligger ikke blot for Dagen i Længselens — eller Tilfredsstillelsens — Art, men ogsaa i den Maade, hvorpaa Gud indføres: hos Eckehart drager han gradvis sin indre Aabenbaring tilbage, saa Sjælen drages med, *ind i sig selv;* hos Juan stimulerer han ved „Salvinger“ og „Lysglimt“ dens brændende Savn til endnu voldsommere Rækken sig *ud af sig selv.* Hvis det er tvivlsomt, om Bevægelsen „filosofisk“ set er den samme hos de to, saa er det absolut sikkert, at Stemningen ikke er det. Og den første Identifikation er nu heller ikke saa vis.

Endnu skarpere kommer Stemningsforskellen frem, hvis vi overfor Juan de la Cruz's totale Tilintetgørelse opstiller Eckeharts tredje og „højeste Grad af Frihed“ (I, 71): „at den (Sjælen) hæver sig op over sit Selv og med alt, hvad den er, flyder ind i sit Urbilledes bundløse Afgrund, i Gud selv“. Deler Juan de la Cruz end nok saa meget Eckeharts Fordring om den sluttelige Deifikation, saaledes kunde han aldrig have udtrykt sig. Det strider imod hans Psykologi, som ikke tildeler Sjælen noget Organ, hvormed den kan „hæve sig over sig selv“. Den Del af Sjælen, som kan berøre Gud, er den passive „sustancia“, og den kan ifølge sit Væsen ikke naa videre end til at vente. Beredelsesvejen gaar ikke blot teoretisk, men ogsaa praktisk nedad, ikke opad. Hvor nær saa Udtrykkene hos Eckehart og Juan kommer hinanden, vedbliver dog denne Forskel imellem dem at være irreduktibel. Kun paa eet Punkt er det anderledes: Synet paa det legemlige. Og selv her smager Brødet forskelligt, skønt Dejgen er den samme.

Hos Eckehart møder man Gang paa Gang Udtalelser om den absolute Afstand mellem det „indre“ og „ydre“ Menneske (I, 63 og især II, 90), der peger i Retning af en asketisk Dualisme

og synes uforenelige med hans Tro paa en sluttelig Harmoni, den fulde Gennemtrængen af Ydersidens Liv med Indersidens. Denne indre Modsigelse hos Eckehart hænger sammen med, at han i Virkeligheden ingen nævneværdig Opmærksomhed skænker det lavere Sjæleliv; man har paa Følelsen, at han halvt ignorerer det. Men dermed kommer det ogsaa til at staa som halvvejs uoptageligt i hans essentielle Harmoni. Dersom nemlig denne ikke skal være „jenseits von gut und böse“, maa den enten udelukke det legemlige eller paa anden Maade faa elimineret det onde; men ingen af Delene har han kunnet bestemme sig til. Her staar vi ved det svage Punkt i Eckeharts System: hans manglende Evne til at løse det ondes Problem. Som Optimist og levende i umiddelbar Positivitet har Eckehart haft sit Blik rettet saaledes mod Enheden og Fylden, at det, der staar den imod, sjæleligt som metafysisk set, har fortonet sig. Deraf den naive Klang i hans Forsikring om, at Gud kun taler til „gode og fuldkomne Mennesker“[1]) (Spørgsmaalet er jo netop, hvordan man bliver et saadant); deraf (i hans Prædiken om Abgeschiedenheit Büttn. I, 63) den Substitueren af metafysisk Værdi for moralsk, som lader Kristus og Maria være indvendig „abgeschieden“, mens de lider og bedrøves; deraf endelig Definitionen af det „løsgjorte Menneske“: „dass nichts Vergängliches ihn mehr dazu bringen kann, eine *leibliche Regung* zu empfinden“ (sammesteds S. 60). Eckeharts Syndsbegreb halter mellem evangelisk og platonisk og har ingen virkelig Dybde[2]). Han taler om, at Guds indre Lys, der altid skinner (jfr. Juan), ikke kan modtages af „Synderen“ (I, 86); men at den, i hvem Lyset skinner, er en Synder, er aabenbart Undtagelsen, ikke Reglen; om Modtageligheden hos de aandeligt optagne (Eckeharts egen Kreds) er der i hvert Fald ingen Tvivl. Hertil kunde føjes den næsten buddhistiske Vending Büttn. I, 64: „mache dich frei von allem, was ... Kummer über dich bringen könnte“, og andre Steder, hvor Renheden er det laveste Trin paa Fuldkommenhedsstigen (saaledes

[1]) Büttn. I S. 75 og 79.

[2]) Juans „propiedad“ og „alma propietaria“ er snarest i Gæld til Taulers „Eigenwille“ (Katarina har Udtrykket).

netop I, 71)[1]). Tilsammen bekræfter disse Iagttagelser den Regel, at metafysisk Monisme føder sjælelig Dualisme. Paa en eller anden Maade maa det, der ikke kan rummes i Enheden, skæres fra. Anvendt paa Eckehart og Juan de la Cruz betyder denne Regel, at Eckehart, som i visse Henseender er en større Aand end Juan, kommer til at staa tilbage for ham i sjælelig Realisme, saa Juans mere sobre og bedre gennemtænkte Asketik bliver et velkomment Supplement til Eckeharts. Thi ganske vist vurderer de Tingene principielt ens; men hos Juan falder — i alt Fald efter Hovedlinien i hans Etik, der lader Legemet være svagt, men ikke ondt — det samlede Bevidsthedsliv under Fordømmelsen og oprejses derfor samlet, og det tydeligere dualistiske Skel mellem guddommeligt og menneskeligt bevarer ogsaa bedre *det hele Væsen*, selv om den lavere Del „sakker agterud". Temaet er som hos Eckehart, men det gennemføres ligesom i en mørkere — og mere sonor — Toneart: Dualismens.

Forskellen mellem den spekulative Eckehart og den realistiske Juan de la Cruz kunde illustreres paa mange Maader. Her kan vi nøjes med at nævne nogle faa særlig karakteristiske Tekster. Endnu et Sted som Pfeiff. 502—503 (hvor Dionysios citeres), er Eckeharts Tankefællesskab med Juan de la Cruz væsentlig ubrudt, selv om Sprogbrugen er forskellig. Men allerede med Abgeschiedenheit—Minne-Teorien faar Eckeharts Ord en helt anden Klangfarve end Juans i „Subida" og „Noche oscura", og ganske paatagelig bliver Forskellen, naar Eckehart stiller Løsgjorthed over Ydmyghed og lader den løsgjorte umiddelbart have Guds Egenskaber (Pf. 485—486). Det er ganske andre Tanker end Juan de la Cruz's Deifikation gennem Kærlighed. De er mere geniale, men mindre kristelige. Den Kristus, som hos Eckehart led med sit ydre Menneske, „unde stunt der inner mensche in einer unbeweglichen abgeschiedenheit" (Pf. 488—489), er ikke den samme som Juan de la Cruz's, der „estuvo

[1]) Jfr. II S. 106 (Smerten naar ikke apex animae) og II S. 141 („und unser Gewissen uns nicht mehr straft"). Mærk det karakteristiske Sted Büttn. I S. 192, hvor Guds Blik sænker sig i Sjælen i det Øjeblik, da den er blevet „aller Bestimmtheit so bar, dass keinerlei Hinrichtung weder auf Tugend noch auf Untugend mehr in ihr ist."

aniquilado" uden Trøst og netop derigennem forsonede Menneskeslægten, idet han gennemførte den uundgaaelige smertelige Dødelse af Sjælens inderste Livsnerve. Eckeharts Abgeschiedenheit er den modsætningsfrie sejrrige Tankes Ørneflugt, Juan de la Cruz's Udtømningsproces en fortsat pinefuld Operation i samme Saar. Den Bevægelse, den ene projicerer idealt, gennemfører den anden i det reale Livs Kød og Blod. Og i selve Gudsbegrebet er Eckeharts gnostiske Aare Juan de la Cruz fremmed. Stederne Pf. S. 288. L. 28—29 og S. 193—194, hvor Gud vedbliver i Guddommens evige Mørke at være sig selv ubekendt, og hvor Sjælen begærer at kende Guds Væsens Oprindelse, finder ingen Genklang hos Juan de la Cruz eller i det hele i den spanske Mystik. Vi slutter med at hidsætte fire smaa Tekster, der som in nuce rummer næsten alt, hvad en Sammenstilling af de to store Mystikere kan vække af Tanker. Afhængighed og Selvstændighed, beslægtet og heterogent krydses i dem.

Eckehart.

Sprüche 62. Pfeiffer 622.

Waz ist gotes sprechen? Der vater siht ûf sich selber mit eine einveltigen bekentnisse unde sihet in die einvaltigen lûterkeit sînes wesens, dâ sihet er gebildet alle crêaturen. Dâ sprichet er sich selber, daz wort ist clâr verstentnisse, und daz ist der sun.

Pfeiffer 225.

Er kan nit sprechen denne ein wort unde daz wort ist êwic, wan ez ist sîn eingeborn sun. Daz wort sprichet er in die sêle, sô er sînen sun gebîrt in sî, und in dirre geburt giuzet der vater und der sun den heiligen geist in sî unde der lêret sî alliu dinc.

Juan de la Cruz.

Subida II Kap. XX, S. 211 f.

Porque en darnos como nos dió a su Hijo, que es una palabra sua, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola palabra, y no tiene más que hablar.

Avisos y sentencias 307. Ed. crít. III, 51.

Una palabra habló el Padre, que fué su Hijo, y esta habla siempre en eterno silencio; y en silencio ha de ser oída del alma.

De to spanske Tekster udtømmer ikke Indholdet af de tyske. Mange andre Steder hos Juan har vi det samme kosmiske Drag

som i Spruch 62; det teosofiske mangler, ligesom den praktiske Anvendelse hos Juan de la Cruz ligger udenfor Eckeharts Horisont. Iøvrigt er jo Sammenhæng og Tendens ganske forskellige. Alligevel har man paa Fornemmelsen, at her er mere end blot tilfældig Overensstemmelse i Ordvalg. Det er, som en svag Dønning af den Eckehartske Tankebølge mærkes i „det ene Ord af Faderen“, men med den langvejs fra forplantede Bevægelse er en helt ny og paa sit Omraade klassisk og uendelig frugtbar Tanke sat i Sving. „Abyssus abyssum invocat“.

Hvad betyder nu det, vi her har konstateret, for Juan de la Cruz's Stilling som religiøs Tænker? Først og fremmest, at han som Teolog er udpræget Eklektiker. Vi har set det før, men faar nu vort Indtryk baade bekræftet og suppleret, idet hans Gudsbegrebs Vidde og Elasticitet en Gang til kommer os til Bevidsthed. Netop fordi hans egentlige Interesse slet ikke er metafysisk, kan han roligt paa dette Omraade sammenstille Modsætninger, han ikke vilde taale der, hvor han er original og konsekvent. Eller skal vi udtrykke os modsat og sige, at det er den teoretisk uopløste Dissonans i hans mystisk-personlige Indstilling, der tillader, ja, kalder paa en tilsvarende i Gudsbegrebet? Skal vi mene, at den blivende, kun i det praktiske Liv harmoniserede Modsætning mellem flammende Aktivitet og passiv Hensynken har sit Korrelat i en aldrig udløst Spænding mellem en stoisk-platonisk og en kristelig-jødisk Gudside? Under alle Omstændigheder er dermed en Vej aabnet for, at den Tendens, som i den franske Kvietisme et Aarhundrede senere kom til Udfoldelse, kan beraabe sig paa Juan de la Cruz. Men umiddelbart blev hans Indflydelse ikke af denne Art. Og det skyldes næppe blot det spansk-kontrareformatoriske og teresianske Milieu, men endnu mere den overmægtige Kendsgerning, at han selv — de paaviste Ligheder til Trods — var og blev saa forskellig fra den tyske Skole. Ikke alene bevarer hans Trosbegreb og hans praktiske Holdning ham fra ydre Konflikt med Kirkeautoriteten, men hans hele Type, paa een Gang saa kompleks og saa fyldt af nytestamentlig Aand, hans lyrisk-asketiske Opfattelses større Smidighed og Evne til at indføje sig i den ortodokse Ramme stiller ham paa en anden Plads end

Tyskerne, hvor betydningsfulde saa end Lighedspunkterne med dem kan være.

Nogen dybere Afhængighed af Eckeharts Skole kan vi efter dette ikke vente at finde hos Juan de la Cruz. Derimod vil det ikke undre, om vi hos dem af dens Repræsentanter, hvis Type mere ligner hans „viatiske" end Mesterens „statiske", støder paa mer eller mindre frapperende Paralleler til hans Tankegang. Saaledes hos Tauler. Forholdet er her det, at den literære Berøring snarest forekommer noget løsere, mens den indre Beslægtethed til Gengæld er større end med Eckehart. Samtidig er der en vis Lighed i Juans og Taulers praktiske Orientering, der gør, at man ved Læsningen af den ene særdeles ofte mindes den anden. Tauler er langt mere Sjælesørger end Eckehart; det teosofiske og psykologiske Element holder hinanden bedre i Ligevægt, og navnlig røber han et Kendskab til den mystiske Udviklingsgangs Depressionsperioder og til dens ledsagende legemlige Fænomener, som i ikke ringe Grad leder Tanken hen baade paa de i „Noche oscura" beskrevne Tilstande og paa deres Tydning. Tillige anslaar han endnu hyppigere end sin Mester kvietistiske Toner, og hans Polemik mod de uduelige Lærere kommer endog meget nær til Juan de la Cruz's i „Llama" og andetsteds.

Man læse f. Eks. Allegorien om Vindruens Modning (Lehmann I, 28 ff, se navnlig Slutningen S. 31). Skønt saavel Juan de la Cruz's Systematik — med Adskillelsen i aktiv og passiv Fremskriden — som hans særlige Patos mangler, er baade Stigningen gennem Negation og den inderlige religiøse Betagelse umiskendeligt af beslægtet Art. Endnu nærmere til Juan de la Cruz's Tankeverden føres vi i Prædikenen om Sjælens Tørst (Lehmann I, 50 f.), hvori for en stor Del Skildringen af Guds Pædagogik i „Noche oscura" er foregrebet. Den ovenfor angivne Forskel er stadig til Stede, men alligevel er man tilbøjelig til at paastaa, at Motivet ad en eller anden Vej maa have foreligget for Juan de la Cruz, hvor selvstændig end hans Udformning deraf er blevet. Mere bestemt træder unægtelig denne Juan de la Cruz's Originalitet frem ved en Sammenligning mellem hans og Taulers opbyggelige Benyttelse af Kristi Lidelse (Subida II,

VI S. 124—125 og Lehmann I 63—64). Mens Tauler giver os en dyb og smuk homiletisk Betragtning, sender Juan en skarp Lysstraale ind i det inderste Væv af en sammenhængende religiøs-moralsk Teori; men ogsaa her ligesom tilhugger den ene de Kvaderstene, den anden sammenføjer til et Bygningsværk. Hvor Tauler, som saa ofte, følger den Eckehartske spekulative Linie, ligner heller ikke han Juan de la Cruz; men skønt hans Yndlingsformuleringer, som bevæger sig i Modsætningen mellem Enhed og Mangfoldighed, ikke genfindes hos Juan de la Cruz, og skønt navnlig hans højeste Stadium fjærner sig noget fra dennes Beskrivelser ved at slaa Tavshed, Mørke, Ørken umiddelbart sammen med Jubel og Fryd, hvorved Perspektivet stærkt forkortes, er dog hans mystiske Skema — ved Siden af Katarina af Genua's og Teresas — uden Sammenligning det, hvorpaa man i højest Grad aflæser Erfaringer af samme Art som dem, hvorpaa Juan de la Cruz bygger. Ogsaa i Terminologien staar Tauler ham nær: en Mængde af de tekniske Udtryk, især Omskrivningerne af Dionysios' Bestemmelser af Guds Væsen, har de fælles, og i Noche del espíritu's Kvaler (Ed. crít. II, S. 62) skimter man Taulers Videreførelse af Bernards mystiske Billede: at Sjælen spises af Gud (Lehmann II, 98 f.). En — rimeligvis indirekte — Taulersk Paavirkning viser sig fremdeles i Juans staaende Advarsel mod „propiedad" (jfr. Taulers „Eigenbesitz", Lehm. I, 12) med tilhørende Lovprisning af Aandsfattigdommen (f. Eks. Lehm. II, 152 L. 4—5) og endnu tydeligere i selve Noche oscura-Skemaet, som i Virkeligheden genfindes i Taulers 3 Grader (Lehm. I, 168 ff.). Ogsaa her strækker Parallelismen sig ikke blot til Tankegangen („andere Dinge behagen ihm nicht" jfr. Lehm. I, 178), men tillige, og paa overraskende Maade, til selve Udtrykkene (Lehm. I, 170: „harte, starke Speise"; II, 151: „die Mühen der Nacht"; II, 223: Barnet, der vænnes fra). Ikke mindre interessant er Ligheden mellem Juans og Taulers Polemik mod de søde Følelser (se Lehm. I, 104—105, hvor „Fjenden . . . indgyder falsk Sødme", og det positive Modstykke S. 105 (jfr. II, 35), hvis Billedsprog ganske vist ligger Juan de la Cruz's fjærnt). Ja, et Sted som Lehmann II, 59 kunde

endog tyde paa, at Opstillingen Subida II, V S. 117, hvor de tre teologiske Dyder „renser“ de tre Sjælekræfter, er bygget over et Taulersk Motiv. Men det mest paafaldende Tauler-Sted er dog Lehmann II, 111—113 (jfr. 163 og navnlig 121), hvor vi næsten Ord til andet genfinder „Llama“s Anklage mod de uforstaaende Skriftefædre. Ikke blot er Taulers og Juans Udgangspunkt — Kravet om Tomhed — det samme, men Tauler-Stedets indre Opbygning er i det hele taget saa mærkværdig analog med de tilsvarende Partier af „Llama“, at enhver Mulighed for Antagelsen af blot tilfældig Overensstemmelse maa være udelukket. Da det nu er mindst ligesaa usandsynligt, at Juan personlig har øst af det Taulerske Skrift, synes der ikke at være nogen Vej udenom Postulatet: den Taulerske Sjælesorgspraksis — eller den Tradition, Tauler paa dette Omraade repræsenterer — maa paa en eller anden Maade have fundet Vej gennem Tid og Rum til det 16de Aarhundredes spanske Ordensfromhed[1]).

Men ogsaa her er Uligheden uanfægtet selv af de intimeste Berøringer. Den samme Modsætning mellem Dualisme og Monisme, som sluttelig fjærnede Juan de la Cruz fra Eckehart, skiller ham ligesaa bestemt fra Tauler. Taulers Tankelinie divergerer allerede stærkt fra Juans i Skildringen af den „tredje Grad“, hvor den guddommelige Afgrund, naar „Naturen ikke kan komme videre“, lader „sine Gnister fyge over i Aanden“ (Lehm. I, 124). Men Divergensen bliver endnu større ved Beskrivelsen af selve den højeste Tilstand (Lehm. I, 124 og 128). Læser man Taulers Udviklinger om Aanden, der heller ikke ved af Gud at sige, og om Ligheden, der tabes i Enheden, saa forstaar man, med hvilken Ret den spanske Mystiks Grundtendens i Forhold til denne nyplatoniske Linie kan kaldes ortodoks. Mange af Taulers originale Tanker — som den „protolutherske“ I, 24—25, Vekselvirkningen med det aktive Liv I, 106—107 og især det smukke Sted om Vægringen ved at modtage „Guds Kys“

[1]) At Stof, hvori Juan de la Cruz berører Eckehart, tillige findes hos Tauler — f. Eks. Hos. 2, 14 (Lehm. II, 82) eller Tanken om, at Gud med Nødvendighed fylder den tomme Sjæl (II, 110—111) — behøver jo kun at vise begges Afhængighed af Eckehart. Se ogsaa II, 171 og især II, 4. „Ilden i Træet“ findes I, 128; I, 129 nægtes Sammensmeltningen med Guds *Væsen*.

I, 169 — er Juan de la Cruz ganske fremmede. Næppe saa meget gælder dette om Tanken, der ligger bagved den dristige Formulering II, 120: „Vorherres Legeme, Guds Ord og dine egne Øvelser hindrer dig“. Og dog: hvad man end vil tænke om Juans Tavshed paa Omraader som dette, Ret til at trænge om bag den har vi ikke[1]). Forøvrigt er jo Konstellationen, som opstaar, hvor en senere Tids Mystik viser sig berørt af den Eckehartske Aandsretning, overalt den samme: Linierne fører tilbage til Mesteren. Saaledes ogsaa med Suso, der modsat Tauler ingen paatagelig Berøring viser med Juan. En anden Sag er, at hans Formulering af de spekulative Eckehartske Tankekomplekser, som ogsaa hos ham gøres mere psykologisk tilgængelige, lejlighedsvis kan strejfe Juans Tankeverden. Saaledes Lehm. I, 139, hvor der tales om den, der „noch nicht versinken kann nach der ordentlichen Vernichtung seines geistigen Wesens in eine wahre Armut ...“, eller S. 146: „Wer will, dass ihm alle Dinge seien, der muss sich selbst und allen Dingen nichts werden“. S. 158 minder Udtrykket „Also bleibet der Geist seiner Wesenheit nach und wird doch nach besitzgemässer Eigenschaft des eigenen Seins entgeistet“ om Juan de la Cruz, ligesom det thomistisk-Eckehartske „nach anteilhabender Gemeinsamkeit“ (II, 124) svarer til hans „participación“. Ligheden i Erfaring og Forskellen i Tydning og Tone viser sig ved mange Lejligheder, bl. a. i Udtryk som dette (Lehm. II, 148): „Hast du nicht viel Süssigkeit, so werde dein Herz nicht schwer, denke, du seist ihrer noch unwürdig; liege vor seinen milden Füssen, bis er dich begnade, und lass Gott wirken, wie er will“. Det er Thomas a Kempis' og Osunas Linie, ikke Juans.

Fra den tyske Mystik vender vi os til den næsten samtidige nederlandske. Den nederlandske Mystiks Indflydelse i det 16de Aarh.s Spanien er, sikkert med Rette, almindeligt antaget. Men dermed er dog ikke sagt, at de Forskere har Ret, som mener at kunne paavise, at Juan de la Cruz ligefrem har læst og benyttet dens Hovedrepræsentant Joh. Ruysbroeck[2]). Naar saa-

[1]) Se yderligere Note 9 S. 266, hvor Tauler-Stedets næsten om Afhængighed overtydende Passus er understreget.

[2]) Harphius, der tidlig kom paa Index, og Dionysius Carthusianus kan næppe med nogen Ret komme i Betragtning i denne Sammenhæng.

ledes Sainz Rodriguez vil hævde en saadan Afhængighed specielt m. H. t. det Skrift af Ruysbroeck, han fejlagtigt kalder „royaume des *enfants* de Dieu" for „*amants* d. D.", lader det sig i Virkeligheden næppe gøre at finde noget sikkert Spor heraf. Det nye hos Ruysbroeck bestaar væsentlig i, at han er den begyndende Skildrer af selve de højeste Stadiers Bevidsthedsliv, altsaa en Art Forløber for Juan de la Cruz, mens han samtidig forøger det mystiske Gradstigningsskema med endnu et Trin opadtil, det „overvæsentlige" (Miroir 157). Han mødes med Tauler, hvad de lavere Grader angaar, men drager paa ejendommelig Maade hans trappeformede Bevægelse sammen til een ved at lægge Ørken- og Mørkeerfaringerne ind i de øverste Stadier (Miroir 152—153 og 157). I en vis Forstand staar han Eckehart nærmest, idet han med ham umiddelbart lader Guds Virken — med positiv Karakter og uden „mørk Nat" — afløse Sjælens højeste Anspændelse (Clôtures 208). Men han følger ikke Eckehart i Spekulationerne over Guds Relativitet; i Stedet gyder han nyt Liv i Systemet ved sin — af Thomas a Kempis videreførte — Analyse og Lovprisning af Kærligheden og dens anagogiske Kraft. Skønt han ikke undlader at betone Tomheden som Forudsætning for Sjælens Modtagelse af Helligaanden (Miroir 139—140), er Kærlighedens positive Kriterium ham langt det vigtigste, og det er herigennem, at han yder sin psykologiske Indsats. Her kommer han i sine Bestemmelser ogsaa ofte Juan de la Cruz meget nær. Hans „Kærlighedens Uvejr" (Clôtures 200 og 204) minder om Cántico — iøvrigt ogsaa om Katarina af Genua; og der er lange Stykker hos ham, hvor Tankeindholdet næsten dækker Hovedteserne i „Subida" og „Noche". Det gælder især Digtet Degrés 260—261 (Est-ce vous qui me dévorez etc.) og Miroir 142 og 143, hvor det ofte igenkommende „Sjælens rene Blik", „cet oeil simple toujours ouvert, au-dessus de la raison, au plus profond de l'intelligence", svarer til advertencia amorosa, saa vidt en stillestaaende Bestemmelse kan svare til et Moment i en beskrevet Udvikling. I Miroir 143 løber Beskrivelsen af Sjæleevnernes Svigten under Guds Kærligheds Indvirkning ud i en Spids med Udtrykket „une vie anéantie dans l'amour". Og

naar den teopatiske Tilstand skildres, er det næsten, som læste vi en Kommentar til Juan de la Cruz: „Vivant au-dessus de la raison, nous ne sommes pourtant sans raison, et nous avons conscience de toucher et d'être touchés ..." etc. (S. 144). Selve Vendingen „Guds Berøring" *kan* Juan de la Cruz have fra Ruysbroeck (s. St.). Jfr. den lange Udvikling i „Royaume" II, 134 ff., som genkalder Stemningen i Slutningen af „Noche oscura del espíritu", hvor den utaalmodige Kærlighed søger Gud. Mindre vigtige Overensstemmelser er Beskrivelsen af Sjælens Skuen af alle Ting i Gud (Miroir 137, Vérité 213), Billedet af den gnistrende Kulild (Miroir 139—140, jfr. Llama 636), Teorien om „Kapacitet"sgrader (Udtrykket er Juan de la Cruz's) indenfor det højeste Stadium og i Saligheden (Royaume 177—178, Miroir 212) samt den her, som hos Tyskerne, stadig tilbagevendende ortodokse Garantierklæring om, at Sjælens *Væsen* ikke bliver eet med Guds[1]). Men p. d. a. S. er der ogsaa nok af Forskelle mellem de to Mystikeres Tankesæt. I sin Interesse for det aktive Liv (Ørnen, der stiger op og ned, Clôtures 206, jfr. Degrés 278, Clôtures 211) ligner Ruysbroeck Teresa og Tauler, ikke Juan de la Cruz; hans Skema viser væsentlige Afvigelser fra de to sidstes (Placeringen af Mørkesymbol øverst og Bevidsthedstab nederst) — det er overhovedet tvivlsomt, om man har Lov til at tale om et „Skema" hos ham, saa stærkt smager hans begejstrede Skildringer af den Eckehartske „Tidløshed" — og fremfor alt bøjer Juan de la Cruz's Vej til allersidst ogsaa af fra Ruysbroecks, hvor denne overbyder og ophæver Kærlighedens Dualisme til Fordel for „den evige Nyden", i „et saligt Væsen uden Virken", „over al Kærligheds-Udøvelse" (Miroir 156). Den vanskelige og uklare Redegørelse i det følgende, hvor Ruysbroeck søger at redde Væsensforskellen, som han tydeligt nok egentlig ønsker ophævet, er dikteret af en anden Interesse end den, vi har fundet som Juan de la Cruz's inderste[2]).

Ogsaa her foreligger der altsaa baade indre Slægtskab og en vis Grad af terminologisk Overensstemmelse, men ikke nok

[1]) Jfr. Vérité II, 224: hele Menneskeværsenets Bestaaen i Unionen.
[2]) Se Noterne 5 S. 265 og 10 S. 266.

til, at der med Sikkerhed tør tales om direkte Afhængighed; en saadan maa kaldes mulig, men heller ikke mere.

Om det utvivlsomme Slægtskab i Følelseskvalitet og Erfaringsindhold mellem Juan de la Cruz og Katarina af Genua har der tidligere været Tale. Baruzi diskuterer Muligheden af, at „Dialogo" og „Purgatorio" kan have været ham bekendt, og kommer — som saa ofte ellers — til det Resultat, at direkte Afhængighed ganske vist ikke er udelukket af ydre Grunde, men at der p. d. a. S. intet foreligger, som gør det nødvendigt at antage den[1]).

Fra den *spanske* mystiske Literatur synes — bortset fra Teresa — kun saare liden Inspiration at være blevet Juan de la Cruz til Del. Dens tankemæssige Uselvstændighed og jævne folkelige Bredde gør den uskikket til at stimulere Aander med hans Pretension. Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo, Venegas o. a. kan have været ham til megen Hjælp i det daglige Sjælesørgerarbejde med de „lavere Stadier" — det Arbejde, hvis Indflydelse paa hans Forfatterskab er blevet saa ringe paa Grund af det høje og eksklusive Maal, han har sat sig — men om dem alle gælder det, at deres Instrument mangler netop den Streng, hvorpaa han bestandig spiller[2]). Deres mere specifike Træk genfindes ikke hos ham, og en Indflydelse fra dem paa centrale Omraader vilde, selv om den havde fundet Sted, være vanskelig at konstatere, fordi han har gravet Mystikens Hovedaare ned i et dybere Leje end de og dermed udslettet deres Spor hos sig.

Før Juan de los Angeles kan der hos ingen af de halv- og helmystiske spanske Forfattere med Bestemthed paavises tysk Indflydelse. Man maa, som hos Juan de la Cruz selv, nøjes med at ane den. Iøvrigt er for de flestes Vedkommende franciskansk eller — gennem italienske Mellemled — platoniserende Indfly-

[1]) Baruzi S. 618—619. Se Noterne 6—8 S. 265—266.

[2]) Noget anderledes er Forholdet overfor Luis de Granada — der som betydeligt ældre Samtidig nok kunde tænkes at have paavirket Juan. Skønt der næppe kan findes direkte Spor af en saadan Paavirkning, er det i alt Fald mærkeligt at se, hvordan Grundelementer i Juans Tankeverden — den platoniserende Naturbetragtning og den mystiske Længsel — hos Granada er indføjet i en roligere, mindre himmelstræbende Syntese.

delse fremherskende. Hovedrepræsentanten for den franciskanske Mystik i Spanien er Osuna. Denne elskværdige, men mere ordrige end dybsindige Populærmystiker, der betød saa meget for Teresa, staar paa afgørende Punkter i saa stærk Modstrid med Juan de la Cruz's vigtigste Teser, at al Indflydelse kan betragtes som udelukket. Det er af P. Crisógono (I 155 f.) paavist, at Juan de la Cruz direkte polemiserer mod Osunas Værdsættelse af de religiøse Henrykkelser, Visioner og Opbrusninger af Følelsen (jfr. 12te Tratado Kap. III Míst. Esp. I S. 375, 454—455, 457), og der kan i Virkeligheden ikke paavises anden Berøring mellem dem end den almindelige Samstemmen i fællesmystiske Hovedtemaer, som intet dybere betyder[1]). Større er Overensstemmelsen med „Mystikere“ af fastere Støbning som Venegas og Alonso de Madrid. Hos den første finder man Udtryk om Troen, der nærmer sig Juan de la Cruz's, saaledes Míst. Esp. I 115: „así como la fe es como una recepta de la vida eterna que contiene las cosas sobrenaturales, así su creer ha de ser sobre todo natural y dejarse de toda razón humana“ (jfr. S. 116, hvor der tales om Uheld med det indviede Brød, som Gud ikke hindrer, „porque no se nos disminuya el mérito de la fe“). I Alonsos „Arte para servir a Dios“ er der Steder, der paa een Gang minder om Juan de la Cruz og om Sonetten „No me mueve . . .“[2]). Se t. Eks. III, I (Míst. Esp. I, 622): „. . . debemosle amar; no principalmente por lo que del recibimos ó esperamos, pero por si mismo, que es infinitamente amable“. Vi er her inde paa Spaniernes Hovedspor, det, der baade fører til „en pura fe“ og til „amour désintéressé“, men unægtelig langt bort fra Eckeharts „Gott ist garnicht liebenswürdig“. Og endnu længere bort kommer vi, naar vi vender os til den anden Hovedstrømning, som i Juan de la Cruz's Tid havde beriget den opbyggelige Literatur: Renæssanceplatonismen. Uden nogensinde at faa større Indflydelse paa den folkelige Fromhed blev denne Bevægelse dog langtfra uden Betydning i Spanien. Den illustrerer godt Kirkelighedens langt større Magt over Dannelsen her end i det sam-

[1]) Se dog Note 2 S. 261.
[2]) Trykt foran hos Peers: Span. Myst.

tidige Italien. Hvor en Garcilaso's og Boscán's Digte kunde blive læst „vueltos a lo Divino" (se S. 15) var der ingen Plads for Akademiet ved Siden af Kirken, og kun i den kristelige eller dog alvorsfulde Form, de platoniske Tanker har faaet i Castiglione's „Il cortegiano" og i Leon Hebreo's Dialoger, kunde de vinde virkeligt Indpas i Spanien. Men de har i denne Form naaet at sætte sig betydningsfulde Spor i den spanske religiøse Literatur: en Malón de Chaide, en Luis de Granada og fremfor alt den store Luis de León er præget af dem og har skabt den glimrende Forening af platoniserende Poesi og katolsk Ortodoksi, der saa dybt kendetegner „det gyldne Aarhundrede". Heller ikke fra denne Side er imidlertid nogen virkelig Kildeflod strømmet til Juan de la Cruz's Dalføre. Der er beslægtede Toner hist og her hos ham, fremfor alt i Cántico (Hermosurastedet S. 595 o. fl. St.), men hvor der f. Eks. mellem ham og Leon Hebreo — som ene af de nævnte er gammel nok til at kunne have paavirket ham[1]) — findes egentlig Overensstemmelse, er det regelmæssigt paa Steder, hvor Leon taler Thomisme, ikke Juan Platonisme (L. H. S. 376, 312 354, 300; se særlig 301, hvor Gud i Kontemplationen træder i Stedet for intellectus agens), og hvor Leon Hebreo ellers taler om Kontemplationen, er Terminologi og Tanker lige forskellige fra Juan de la Cruz's (357—358, 455 o. fl. St.)[2]). Vi kommer saaledes til for Spaniens Vedkommende at underskrive Rousselots Dom: at Juan de la Cruz er uden virkelige Forgængere og lader Platonismens Formuleringer ubenyttede, selv hvor han muligvis kender dem. Ud over Salmantinerteologien er hans eneste store hjemlige Forudsætning det reformerede Karmel.

[1]) Bortset fra Castigliones Skrift, med hvilket Juan heller ingen Berøring opviser.

[2]) Se nedenfor Note 1.

NOTER

[1]) Juan de la Cruz forestiller sig Tingenes Sammenhæng med Gud paa aristotelisk-thomistisk Vis, ikke paa platonisk. Gud indeslutter alle Ting i sig som Aarsag, Livs- og Bevægelsesprincip (Llama IV S. 674), og Tingene opretholdes i deres Væren af Gud, saa de uden hans „Tilstede-

værelse" i dem vilde opløses i Intet (Subida II Kap. IV S. 111—112). Den sidste Tanke genfindes efter Thomas hos mange, saaledes ogsaa hos Platonikeren Leon Hebreo (Dialogos 376); den er forskellig fra den platoniserende Teori, som vi f. Eks. træffer den hos Hugo af Sct. Victor (Migne Patr. Lat. 175 S. 208 A—C): „Et cum in se unum sit, in ipsis tamen pro capacitate participantium aliud videtur esse, cum sint ipsa alia in eo, quod non est aliud. Habet ergo singula secundum participationem eius, quod semper est, spatia subsistendi alia maiora et alia minora, prout sunt in eo, quod nec maius nec minus est, sed idem semper ipsum est." Her er „capacitas" og „participatio" organisk sammenknyttet i den metafysiske Teori om *Tingenes* Grad af reel Væren; denne Teori er hos Thomas og hans Skole — altsaa ogsaa hos Juan — skudt til Side, og begge Udtryk benyttes i ændret Sammenhæng om den englelige og menneskelige Forstands forskellige Evne til at erkende Gud.

Ogsaa saadanne Tanker findes udviklet hos Leon Hebreo (S. 301): „. . y aunque no es capaz (quien puede verle) conoce del quanto es capaz; y viendole el entendimiento humano o angelico vee, segun su capacidad y virtud, todas las cosas juntamente en summa perfecion; y participa su felicidad, y por ella se haze y queda felice, segun el grado de su ser." I dette Stykke — og i hele Konteksten — er platonisk og aristotelisk tæt sammenflettet, og der kan paa een Gang skelnes Elementer fra Bonaventura („Voyant Dieu face a face, l'âme le voit tel qu'il est, et de même qu'il pense toutes ses participations possibles ou actuelles en se pensant, elle voit en lui tous les êtres finis qui lui sont ordonnés;" (Gilson Bonav. S. 449)) og Thomas. Det er tre adskilte Momenter, Leon H. sammenfatter: 1) *Gradsforskellen* i Gudserkendelsen hos Engle og Mennesker (efter „capacidad"), 2) Fornuftvæsenernes *Delagtighed* i Guds Salighed (participa) og 3) den *kosmiske Skuen* indesluttet i Skuen af Gud. Gradationen overføres logisk fra det første Punkt til de to sidste. Hos Leon H. er vi endnu nogenlunde paa filosofisk Grund, men det kan tjene til Belysning af et Motivs Vej fra Metafysik til Mystik at lægge Mærke til, hvorledes Mystiken griber disse Tanker og ompræger alle tre Momenter til Udtryk for sin Guddommeliggørelsestanke; Eckehart Punkt 2 (jfr. S. 166—167) og Ruysbroeck 1 og 2 samtidig, simplificeret og kristeligt omtydet (Clôtures XIX S. 212: „. . . la béatitude superessentielle, qui est Dieu même, en qui au-dessus de nous-mêmes et dans l'effusion de notre être nous sommes un, cette béatitude nous est commune à tous, débordante au delà de toute mesure et incompréhensible à toutes nos puissances. C'est elle que chacun connaît, aime et goûte en lui-même, plus ou moins, selon les différences de sainteté et de béatitude. Et c'est là l'ordre qui règne chez les anges et chez les saints, au ciel et sur la terre . . . .").

Men den mest udtømmende Benyttelse er dog Juan de la Cruz's i Subida II Kap. IV S. 111—115: „. . . no . . . siempre la comunica (Dios al alma) el ser sobrenatural. Porque este no se comunica sino por amor y gracia, en la cual no todas las almas están; *y las que están, no en igual grado* . . ." (S. 112). „Y le comunica Dios su ser sobrenatural de tal manera, que parece el mismo Dios" . . . . „todas las cosas de Dios y el alma son unas en *transformación participante,* y el alma más parece Dios que alma,

y aun es Dios por participación" ... „no puede haber perfecta transformación si no hay perfecta pureza" .... „según la pureza será la ilustración, iluminación y unión del alma con Dios *en más* o *menos*" (S. 114). „Porque aunque es verdad que un alma según su poca o mucha *capacidad* puede haber llegado á unión, pero no *en igual grado todas*. Porque ... es al modo de como le ven en el Cielo que unos le ven más perfectamente, otros menos; pero todos ven a Dios y todos están contentos y satisfechos; porque *tienen satisfecha su capacidad* según el mayor o menos merecimiento" (S. 115). En lignende Forskel er der mellem Sjæle paa Jorden. Jfr. endelig Kosmos-„Visionerne" i Cántico og Llama.

[2]) Hvor snublende nær Juans Teori kan komme den franciskanske Kærlighedsmystik, og hvordan han alligevel fjærner sig fra den i Praksis, fremgaar af følgende Tekster fra Osuna:

„Puedense tambien estas tres palabras, ciego y sordo y mudo, aplicar a las tres potencias de nuestra anima: que el entendimiento sea ciego de la manera que tenemos dicho, no usando de conoscimiento que lo pueda distraer de la suspension, y la voluntad sea sorda al amor de las criaturas que la convidan, las cuales dos cosas toca Sant Buenaventura diciendo: Primero conviene dejar la consideracion y amor de las cosas sensibles y la contemplacion de todas las cosas inteligibles y que la pura aficion se levante" (Tercer Abecedario Espiritual, Míst. Esp. I S. 352). Resten af Kapitlet er ogsaa læseværdig; her diskuteres bl. a. Spørgsmaalet om Sammenhængen mellem „esencia" og „potencias".

„Desecha, pues, de ti la neglencia y busca la espiritual consolacion, ca te sera una señal muy cierta para conoscer si eres digno de odio o de amor de Dios; porque Sant Bernardo dice que conocio la presencia del Verbo eterno por el movimiento del corazon, que le hizo barruntar haver Dios venido a su anima" (Ibd. 457).

Jfr. Bonaventura ed. Quaracchi t. VIII Opusculum VI De perfectione vitae ad sorores V. 5:

„Nec debes ab oratione spiritum relaxare, sed tamdiu per devotionis ardorem sursum ascendere, donec ingrediaris in locum tabernaculi admirabilis usque ad domum Dei, et ibi utcumque cordis oculo dilecto tuo viso et utcumque degustato quam suavis est Dominus, et quam magna multitudo dulcedinis ejus, in amplexus ejus ruas, impressis labiis intimae devotionis oscula figas, ut sic tota a te alienata, tota in caelum rapta, tota in Christum transformata, non valeas cohibere spiritum tuum ..."

Man kunde fylde en hel Bog med Citáter fra den bevidst eller ubevidst platoniserende Opbyggelsesliteratur umiddelbart forud for Juan de la Cruz. Alle vilde de vise det samme: indtil et vist Punkt løber hans Tanker parallelt med hans Forgængeres; saa drejer han ind paa sit eget Spor, hvor ingen for Alvor følger ham. For at se den egentlige „Platonisme" i sin smukkeste Udfoldelse — og konstatere, hvor uberørt Juan er af den — kan man f. Eks. læse Slutningen af Castigliones „Cortegiano" (i Boscán's spanske Oversættelse S. 243—245). Steder som Cántico XII V. S. 531: „Dios no se comunica propiamente al alma por .... el conocimiento que tiene (el alma) de Dios, sino por el amor del conocimiento" — jfr. Leon Hebreo Nueva Bibl. XXI S. 293: „.... creciendo el conocimiento crece el amor de la diuinidad conocida" — klinger ganske vist paa

samme Maade; men det betyder ikke noget. Det er netop *Kærlighedens Art,* der er Problemet, som Juan løser paa sin særlige Maade. Til Belysning af, hvad Mystiken i hans Tid udenfor hans særlige Idekreds kan gøre ud af Temaet, se f. Eks. det prægtige Stykke Luis de Granada: Adiciones al memorial de la vida cristiana (Bibl. de aut. esp. VIII) Kap. II S. 443.

[3]) Skønt det næppe nogensinde vil blive muligt at paapege noget Mellemled mellem den *arabiske Mystik* og Juan de la Cruz, er det dog værd at mærke, 1) at hans vigtigste Skrifter er blevet til i Granada, og 2) at der intetsteds i den kristne Mystik før ham er gennemført en saa indgaaende psykologisk Undersøgelse af de mystiske Stadier i kvietistisk Forstand som hos Sufi'erne. Den arabiske Mystik er, hvor den er ejendommeligst, en nyplatonisk-panteistisk Enhedsmystik (efter Asín Palacios S. 30 ff.[1]) er Al-Ghazzali, der afviser Panteismen, et Ekko af Alexandrinerne) og forsaavidt forskellig fra Juans; men naar Ibn Al-Arabi i sine Forskrifter for den mystiske Bøn[2]) lader Metoden være den systematiske gradvise Udslukkelse af Bevidstheden; naar Gud endvidere bliver den Troendes Egenskaber, idet dog Væsensenheden nægtes; og naar endelig i 5te Grad Bevidstheden tabes om alt, hvad der ikke er Gud, og i 6te om Guds egne Navne (Attributer), er det umuligt at nægte det nære Slægtskab. Det er næppe troligt, at en Paavirkning skulde kunne bevises ud fra selve Billedstoffet — det er i vældig Udstrækning fælles for al middelalderlig Mystik indenfor begge Religioner — saa lidt som fra den nyplatonisk-dionysiske Benægtelse af de klare Gudsforestillingers Realitet eller af Miraklers og „Gunstbevisninger" s Værdi — ogsaa Tanken om det tømte Hjærte er ældgammel i Islam (Kashf S. 390) —; ikke heller gaar det an at udlede den af parallele Teorier ang. Mystikerens Oplevelser, og Læsningen af Mystikere som Ibn Al-Arabi og Omar Ibn Al-Farid (Johs. Pedersen: Muhammedansk Mystik, Verdensreligionernes Hovedværker, Kbhvn. 1923) fæstner snarest Indtrykket af selvstændig Benyttelse af samme Urkilder i de to forskellige Verdener. Men saa meget staar dog fast, at — fraset den ovenfor nævnte Grundforskel — ingen tidligere aandelig Bevægelse, ej heller den tyske Mystik, frembyder en større Række af Berøringspunkter med Juans religiøse Teknik (se Kashf S. 37—41[3]): Gud tilintetgør Lysten; Sufi'ens Egenskaber tilintetgøres).

Halv-Paralleler til Juans Tanker findes baade hos Omar Ibn Al-Farid og hos Ibn Al-Arabi (Johs. Pedersen S. 34, 37, 40 og 107) og Djelal Ud-Din Rumi (S. 111, 112 og 115); men — som Tilfældet er ved Juans Berøring med Alumbrados, der forøvrigt endnu snarere kunde tænkes at have optaget populær-sufiske Elementer i deres folkelige Konventikelreligiøsitet end den gammelkastilianske Ordensbroder i sin højst ufolkelige Caballero-Mystik — det bliver ved Halvheden. „Enhedsbekendelsen" bevarer hos Juan altid sin Undertone fra den oprindelige Tohedsbevidsthed, og selv om vi maa nøjes med Gisninger angaaende hans Systems „teopatiske" Spids, tør den aldrig antages at have været uden Dualismen.

[1]) M. Asín Palacios: La Mystique d'Al-Gazzali. Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth t. VII, Beyrouth 1914.

[2]) Actes du XIVe Congrès Internationale des Orientalistes 1905. IIIe partie Paris 1907.

[3]) The Kashf-Al-Mahjub. The oldest Persian treatise on sufiism . . . translated by . . . Nicholson, in E. J. W. Gibb Memorial Series t. XVII. London-Leiden 1911.

Her ligger Forskellen mellem Juan og Sufismen fra den mystiske Vejs Begyndelse af, og den forsvinder ikke i Slutningsstadierne. Ligesom Juan de la Cruz føjer Illuminismens Fordring paa det indre Lys ind i en dybere, egentlig kristelig Syntese, stiller han sig ubevidst ved Sufiernes Side med deres „negative Ekstase", hvor „kun det bagved liggende Væsen hører hjemme," men efter hvilken „Attributerne og Jeget vender tilbage, men forvandlet, omsmeltet i Dybet og optaget i Enheden" (Johs. Pedersen S. XXV), men med hvor himmelvid en Stemningsforskel!

Hos Juan vilde vi aldrig, om vi saa genfandt hele hans forsvundne Produktion, støde paa Enhedstanken i dens sufiske — eller Eckehartske — Absoluthed og kongelige Ro; men han har fulgt den vel saa langt og højt, som foreneligt er med hans anden bærende Tanke: den om en levende, frygtelig Gud, der som en Ild gennemtrænger Sjælen.

Efter at nærv. Skrift var udarbejdet, er Asín Palacios' Bog om Ibn-Al-Arabi udkommet[1]). Uden egentlig at stille Problemet om Juan de la Cruz's Forhold til den arabiske Mystik paa noget nyt Grundlag — Muligheden af Mellemled kan være antydet S. 272—273, men forsøges ikke paavist, og de meddelte Tekster viser intet *formelt* Slægtskab med Juans Skrifter — bidrager Asín Palacios' Fremstilling af den største spansk-muselmanske Mystikers System i overraskende Grad til at bekræfte Formodningen om en Forbindelse. Ikke saa meget ved Fællesskabet mellem Juan og Ibn-Al-Arabi om Motiver som „Sjælens Nøgenhed" (Asín S. 164—165 og 295), dens „Spejl" (S. 222, 285, 398—399), den ekstatiske Aabenbarings „mørke Lys" (S. 223), Fordringen om, at Adepten skal betragte sig som ene med Gud i Tilværelsen (S. 174), den „indre Ekstase"s Fuldkommenhed (S. 298—299), Guds Opholden af Verden (S. 433, hvor selve Udtrykket fra Anwar 9 „de golpe el mundo se aniquilaría" minder stærkt om Subida II, IV S. 112), Guds Alenevirken (S. 385) eller endog den platoniske Identifikationstanke „det lige ser det lige," ombøjet S. 479 til „Dios no *ama* otro, que a sí propio" — ganske som Cántico XXIII S. 568. Alt dette betegner kun fælles Afhængighed af platonisk-kristelig Tradition. Heller ikke synes Ibn-Al-Arabis righoldige Analyse i „Fotuhat" af den mystiske Gudskærligheds Momenter, delvis paralleliseret med den jordiske Erotiks, at have influeret paa Juans tilsvarende Forsøg i „Cántico". Tanken om at elske Gud for hans egen Skyld er det interessant at se saa smukt udtrykt i den spansk-arabiske Mystik, længe før den med „No me mueve," Teresas Opfordringer til ikke at tjene Herren „for Sold" og Juans Udvikling Llama S. 672 bliver en Art Specialitet for den spansk-kristelige og derfra atter føres over til den franske Kvietisme; men den tilhører den ældre kirkelige Tradition (jfr. Asín S. 248) og *behøver* ikke, før direkte Beviser foreligger, at antages overtaget fra Sufismen. Af kosmisk-nyplatonisk Mystik (se t. Eks. Plotin Enn. V, VIII, 4; VI, V, 7) viser Juan tydeligere Spor end Ibn-Al-Arabi, og selv om Ibn-Al-Arabi i sin Beskrivelse af Kontemplationens højeste Stadium (Tohfa 12—14, Asín S. 291—294) kommer „Llama" paafaldende nær (se navnlig Stedet om, hvordan Guds Attributer aabenbares for Sjælen, Asín S. 294 jfr. Llama S. 646—647), saa er dog Forskellene altfor store til, at der kan tænkes paa Af-

[1]) Miguel Asín Palacios: El Islam cristianizado. Estudio del Sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia. Madrid 1931.

hængighed. Juans hele Skema er ganske selvstændigt overfor Ibn-Al-Arabi, og mærkeligt nok synes det at brede sig længere ud til begge Sider, baade mod N. T. og mod Plotin; saaledes er hans Dvælen ved Guds Skønhed Cántico XXXV S. 595 uden Sidestykke hos Ibn-Al-Arabi. Men der er andre — og vigtige — Træk hos denne sidste, hvorved han virkelig paa frapperende Maade viser sig som Forløber for Juan i Hovedstykker af hans Forkyndelse. Saaledes er hele hans Holdning til Meditationen (Asín S. 179—180) og den „mystiske Skepticisme" (Asín), hvori den bunder (S. 224—225), ja, selve Anvendelsen af Trosbegrebet som synonymt med Sjælens Udtømning for „enhver Ide, der ikke er Gud" (S. 199), simpelthen den mest nøjagtige Parallel til Juans Teori, der overhovedet findes i anden mystisk Literatur. Ganske som Juan gaar Ibn-Al-Arabi ud fra Guds absolute Transcendens, og ganske som han viser han Mistænksomhed mod de ekstatiske Fænomener og „Naadegaver" ; disse vil han ofte have opfattet som Prøver, Gud sætter Sjælen paa (Asín S. 211—212 og 430); man bør ikke søge „Trøstelserne" (S. 197) eller hysterisk overdrive sin Askese (S. 194 og 236); Visioner af den „imaginative" Art skal forkastes, selv om Sjælen synes, det er Gud, der aabenbarer sig igennem dem, thi Gud har ingen Lignelse eller Fremtrædelsesform (S. 237). Hermed skal ikke være sagt, at de to Mystikeres Tankerækker ligefrem dækker hinanden paa disse Omraader. Tværtimod: netop hvor Ligheden er størst, springer ogsaa Afstanden i Øjnene. Fremfor alt staar det fast, hvad ovenfor er sagt om Juans nytestamentlig-dualistiske Inspiration. Men man kan heller ikke sige, at Ibn-Al-Arabi fører sin Skepticisme saaledes til Bunds som Juan. Han har Elementerne til Juans Teori hvert for sig, men forener dem ikke paa principiel Maade. Ud af hans Lidelsesvej, som de bedste Sjæle gaar (S. 254—255), og hans Bortkastelse af, hvad der ikke er Gud, vokser en Art moralsk Katekisme, men ingen virkelig noche oscura-Vandring (jfr. S. 199), og han er trods al sin Mistænksomhed mod Ekstasen en af dens store Teoretikere, der efterlader sig omfangsrige Beskrivelser af dens Grader og selv ikke viger tilbage for at deltage i den populære Sufismes Excesser. Endelig er den mystiske Glemsel — Juans Centralfordring — hos Ibn-Al-Arabi kun embryonisk og indirekte til Stede. Derfor lodder heller ikke hans Advarsler mod „Naadegaverne" Juans Dybde; de kan være „pædagogisk" mente, men egentlig kun i overfladisk Forstand ɔ: for de mindre fuldkomne Individer, hvem de erfaringsmæssigt ogsaa bliver til Del. Alligevel er og bliver Parallelismen mellem de to Mænds Holdning slaaende. Asín Palacios mener (S. 272—273), at den arabiske Mystik, der i Tiden efter Ibn-Al-Arabi (det 13de og 14de Aarh.) blomstrede i Andalusien og frembragte saavel betydelige Enkeltskikkelser som groft teurgiske Massebevægelser, har haft Indflydelse i det kristne Spanien paa to Maader: med sine lavereliggende Fænomener skulde den være fortsat af Alumbrados, mens der fra dens ædlere Repræsentanter maatte kunne trækkes Linier til det 16de Aarh.s „store" Mystik, der forbandt denne med Ibn-Al-Arabi og dermed med det bedste af Sufismen. Tænker man paa den ovenomtalte Lighed — til hvilken endda kunde føjes saadanne „peregrinas coincidencias" (Asín) som begge Mystikeres ens Beskrivelser af, hvorledes den mystiske Fryd strømmer fra Aanden over i Legemet (Asín S. 228—229), og især deres Indskærpen af „maestro

espiritual" s nødvendige Rolle og af Vigtigheden af, at hans Kvalifikationer er de bedst mulige — øjner man Muligheden for, at et nyt Lys kunde falde over vigtige Dele af Juans Tankeverden. Skulde Juans ejendommelige Betragtning af Kirken som *pædagogisk,* men *ikke sakralt* nødvendig Institution, hans Uafhængighed af Kirkens Kristologi og hans deciderede Foretrækken af Mystikens psykologiske Linie for dens spekulative muligvis hænge sammen med, at han har staaet under mere umiddelbar arabisk Indflydelse end hidtil antaget? Kun Fremtidens Forskning kan give Svaret.

[4]) Det kunde synes, som om dette blev modsagt af det smukke Sted Cántico XXXIV V. 3 S. 593: „porque luego que el alma desembaraza estas potencias y las vacía de todo lo inferior, y de la propiedad de lo superior, dejandolas a solas sin ello, inmediatamente se las emplea Dios en lo invisible y divino ..." Men læser man den Eckehartske „Kollazie" i dens Helhed og dernæst Konteksten hos Juan, forstaar man let, at de to Skildringer forholder sig til hinanden som Intuition til Evolution. Baggrunden — den ventende Guddom — er saa ens, som den kan blive, hvor Gudstanken inderst inde er uens.

Jfr. Katarina af Genua's Vita p. 29 c (Hügel I 261): „I see God to have so great a conformity with the rational creature, that if the Devil himself could but rid himself of those garments of sin, in that instant God would unite Himself to him, and would make him into that which he, the Devil, attempted to achieve by his own power. So too with regard to man: lift off sin from his shoulders, and then allow the good God to act, — God who seems to have nothing else to do than to unite Himself to us." Jfr. Grundtvig: „... naar med denne Verden brydes, til Guds-Bordet vi indbydes."

[5]) Juan de la Cruz udtrykker sig, hvad Sjælens Skuen af Gud angaar, forsigtigere end Ruysbroeck og lader — som hans Tekst lyder — Thomas' Forbehold mod det profetiske Syns reale Skuen af Gud (II IIae q. 173 a. 1 resp.) bestaa, uden at man iøvrigt er i Stand til at forbinde nogen virkelig Mening med et saadant Forbehold sammenstillet med Skildringerne af Unionsstadiets Gudserkendelse i Cántico og Llama.

[6]) Katarina af Genua Vita 8c (Hügel I S. 280): „... on one occasion, after Communion, there came to her so much odour and so much sweetness that she seemed to herself to be in Paradise. But instantly she turned towards her Lord and said: „O Love, art Thou perhaps intending to draw me to Thee by means of these sensible consolations (sapori)? I want them not; I want nothing except Thee alone" ".

[7]) Katarina af Genua Vita 77b (Hügel I S. 277): „So long as a person can still talk of things divine, and can relish, understand, remember and desire them, he has not yet come to port" .... „all that can be said about God is not God, but only certain smallest fragments, which fall from (His) table."

[8]) Af Katarinas Skrifter findes Uddrag hos Baruzi S. 618—619. Her kan henvises til følgende Sted (jfr. Hügel I S. 267—268 og 292, Vita p. 114 a, Vita (Trattado) p. 187 b)[1]): (Ilden, der brænder i hende, af) „l'Amour pur s'emparoit & prenoit possession de toute la part que

[1]) La Théologie de l'Amour ou la Vie et les Oeuvres de Sainte Catherine de Genes (p. Poiret) Cologne 1691, S. 84—85.

l'Amour propre perdoit en elle; & plus ce pur Amour se rendoit le maître, plus aussi faisoit il anéantir l'humanité ....“ Saaledes fortæres hun indvendig, men røgter ivrigt sit Kald „tâchant par ce moien de faire diversion de ce feu qui l'assiégeoit de jour en jour plus étroitement. Elle n'en pouvoit parler à personne; mais elle en discouroit seulement en elle-même sans que personne y pût rien entendre“. Jfr. hos Teresa, foruden tidligere angivne Tekster, særlig Relación V, Obras II S. 36—37.

[9]) Tauler (Vetter) 314: „Kint, soltu in Got geinniget und verwandelt werden, so mustu an dir selber verwerden und aller eigenheit und minneklicheit und würklicheit und angenummenheit in aller der wise do du dich selber besessen hast; dez mag nût minre gesin. *Zwei wesen, zwo formen, des mag nût mit einander gesin:* sol warm in, so mus von not kalt uz; sol Got in, so mus creaturlicheit uz und alle besitzunge; .... Und so ie das niht so grundeloser ist, so die vereinunge do ie wesenlicher und gewerlicher wurt; *wanne wurde das niht also wesenlich und also bloslich endecket also an der selen unsers herren Ihesu Cristi, die darzu keme,* obe daz mügelichen were, das nût ist, die vereinunge wurt also gros als an ime; also vil entwerdendes, also vil gewerdendes.“ I det følgende det S. 254 anførte Sted.

[10]) Ogsaa Juan de la Cruz's Fordring gaar jo ud paa Forening og Deifikation. Men han siger ikke noget Sted rent ud, at Ligheden er afløst af Enhed. Det modsatte fremgaar af Noche 118. Han standser ved de guddommeliggjorte Sjæleevner og „Dios por participación“ uden at gaa nærmere ind paa Forholdet mellem det nyskabte Sjælevæsen og Guddommen. Eckeharts, Taulers og Ruysbroecks Druknen af Sjælen i Gud svarer overhovedet ikke til hans Trang. Hans Stigning i *Højden* giver ikke deres noget efter, men deres Drift mod *Enheden* er ikke hans. Trods al Forening vedbliver *Toheden* at fejre sit juge convivium.

*   *
*

Sjældent er vel to betydelige Aander mødtes og har forenet sig om samme Livskald i en saadan Atmosfære af Frihed og gensidig Respekt som Teresa og Juan de la Cruz. Har den store Karmeliternonne ellers været af de stærke Viljer, der mere eller mindre umærkeligt bøjer deres Omgivelser ind under sig, saa har i hvert Fald overfor hendes første aandelige Søn Forholdet været et andet. Som de fra først af knyttedes sammen ved en paa fuldkommen lige Fod sluttet Overenskomst, saaledes er deres Virksomhed forløbet jævnsides, i fri Samstemning om det praktiske Hovedformaal og uden nogen Art af Uselvstændighed paa nogen af Siderne. Hos Juan spores der ikke den svageste Skygge af Efterligning i Tanker eller Stil — han er nøjagtig ligesaa inkommensurabel med hende som med

alle andre Forgængere og samtidige — ej heller er det muligt at konstatere nogen Paavirkning i modsat Retning: fra ham til hende[1]). De Gange, Teresa omtaler ham, sker det med Kærlighed og dyb Agtelse, ved en enkelt Lejlighed (se S. 13) med en vis Ironi, som dog i Virkeligheden intet Skaar gør i Helhedsvurderingen, derimod absolut ikke med den øjensynlige Indtagethed, som hun viser overfor Gracián. Det var næppe muligt, at Forholdet kunde have formet sig anderledes: en over alt det jordiske saa hævet Personlighed som Juan kunde næppe appellere stærkt til Teresas moderlige Følelser, og paa den anden Side var det ikke vel tænkeligt, at hun havde mødt sin yngre, fra hende selv saa dybt forskellige Medarbejder med simpel Underkastelse.

Vi har allerede tidligere beskæftiget os med Artsforskellen mellem begges Religiøsitet. I Virkeligheden repræsenterer de hver sin af de to Hovedstrømninger indenfor Middelalderens Klostermystik, Strømninger, som netop paa deres Tid og ikke mindst gennem deres personlige Indsats ledes ind i de Lejer, i hvilke de senere er vedblevet at løbe, nær hinanden og i bestandig Vekselvirkning, men uden nogensinde at flyde sammen. I Teresa har Kontrareformationens Korstogsaand sluttet Pagt med en augustinsk-bernardinsk farvet, praktisk-personlig Fromhed, gennemsyret af Senmiddelalderens Syndsfølelse og Jesussværmeri. Trods hendes Stils ubetingede Originalitet og friske Naturlighed er det, som man hører Genklang af Augustins patetisk selvbetragtende Retorik saavel som af Bernards Brudekammer- og Franciskanerlyrikens Minnesangertoner i hendes mange temperamentsfulde Udbrud; men fremfor alt bærer de Vidne om en energifyldt og plastisk anskuende Aands Griben af *Personligheds*-Momentet i det kristne Gudsforhold. Denne Bevægen sig i snæver Cirkel omkring en Vibration i selve Centrum mellem Afstands- og Fortrolighedsfølelsen overfor Guddommen er ægte kristelig og fælles for Protestant og Katolik;

[1]) Beviser hentet fra Teresas Paabygning af en sidste „Etage" — 7de „Morada" — paa sin mystiske Bolig og Juans Optagelse af desposorio-matrimonio-Allegorierne forekommer mig ikke afgørende, og selv om Tingen er mulig, kan man ikke let anslaa den reelle Grad af Selvstændighed hos begge for højt.

men den udløser hos den sidste og især i kvindelige Sjæle med hurtig Reaktion og billedrig Fantasi en Stemningsfylde og Forestillingsrigdom, der i utallige Facetteringer og med skiftende Dybde og Klarhed afspejler Sindets Længsler. Det hænger sammen med den konkretere, om man vil: massivere Opfattelse af det eukaristiske Under, den overmenneskelige Personligheds Tilstedeværelse i Nadverelementets materielle Iklædning, men derfor ogsaa med den mere levende Anskuen af det Kristi fortsatte Liv i Kirken, der ofte hos Protestanter antager en særdeles abstrakt Karakter. Teresa med Jesus vandrende ved sin Side kan kaldes primitiv, men er stor i sin Primitivitet. Den næsten polyteistisk frodige Frembringelse af himmelsk Aandslegemlighed, der manifesterer sig omkring hende og opfylder hendes Tilværelse som Barokkens Englefigurer et Jesuiterkirkelofts Fantasihimmel, holdes i Ave ikke blot af en umiskendelig — og dog til Tider ret stærkt miskendt — Respekt for det ophøjede, men endnu mere af det skarpe Blik for sundt og usundt, som gør hende til den store Pædagog og Leder af Mennesker, af hele hendes praktisk-etiske Holdning og allermest af hendes altoverskyggende Søgen mod det mystiske Midtpunkt. Alt er Videreførelse af Middelalder og samtidig afgørende Vending mod Nytid: mod moderne Katolicisme, moderne Menneskeforstaaelse og Menneske-„Behandling“ i og udenfor hendes Kirke. Ligesaa vist som Teresa fortsætter Linierne fra Katarina af Siena og Frans af Assisi, ligesaa udpræget ny er hendes Selviagttagelse, hendes Sjælediscipli n og — ikke mindst — hendes ejendommelige Blanding af nervøs Sensibilitet og robust Balance, hvor det gælder Handling. Lamprechts Udtryk om det 19de Aarhundrede, „das Jahrhundert der Reizsamkeit“[1]), hans Karakteristik f. Eks. af Bismarck som det „moderne“ Temperament vekslende mellem Depression og koncentreret Handlekraft, kunde med faa Modifikationer overføres paa adskillige af Senrenæssancens og de store Religionskampes Hovedskikkelser, og Teresa afgiver som faa Materiale til en saadan typisk Karaktertegning. Kun viser hendes Livsgang den store Forskel fra Nutidens halvreligiøse

[1]) Karl Lamprecht: Deutsche Geschichte der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart II Bd. Berlin 1913.

eller irreligiøse Typer, at den bevæger sig frem til en sluttelig Tilstand af Harmoni og Ro, som er ukendt — eller i alt Fald mindre udpræget — hos disse. Heri stemmer hun saa meget des dybere overens med Juan de la Cruz, med hvem hun tillige har det psykologiske Skarpsyn og den etiske Rigorisme tilfælles — men rigtignok anvendt ligesaa betegnende forskelligt fra hans, som deres hele religiøse Sigte er afvigende, hvilket vi nu skal se.

I „Moradas" VI Kap. 7 (IV, 145—153), hvor Teresa — som overhovedet i dette Skrift — i pædagogisk Hensigt genoptager Tanker fra Levnedsbeskrivelsen, dvæles der udførligt ved en Række Spørgsmaal, der vedrører de specifik mystiske Fænomeners Forhold til den almindelige kristelige Livs-Indstilling. De tre Hovedspørgsmaal, det drejer sig om, er 1), om Kontemplationen behøver at udelukke Meditationen — dette besvares med afgjort Nej — 2), om Syndsfølelsen ophører i de højere mystiske Stadier — Svaret ligeledes kraftigt benægtende — og endelig 3) det fra Vida Kap. XXI bekendte om Beskæftigelsen i disse samme Stadier med Kristi Menneskeliv. Dette sidste ligger øjensynlig Teresa i høj Grad paa Sinde; hun fastslaar paa det ivrigste Nødvendigheden af aldrig nogensinde at forlade den opbyggelige Tanke paa Jesu Liv og Død — især Lidelsen — og det er tydeligt, at vi her staar ved Granitunderlaget for hendes Opposition imod, hvad vi kunde kalde for den tyske Skole. I Vida 165—171 kommer allerede denne Sammenhæng tydeligt til Udtryk. Det hedder her, at Teresa selv „ i nogle Bøger om Bøn" har læst, at man skulde naa til Foreningen med Gud, idet man selv hjalp til ved at hæve sin Sjæl over alt legemligt, og at ogsaa Kristi Legemlighed burde indbefattes heri. Hun beklager selv en Tid at have forsøgt denne Vej og advarer stærkt derimod, da den kun fører til, at Sjælen „svæver i Luften", „hvor meget den saa selv mener at være fyldt af Gud". Dette med at forlade alt legemligt kan vel være godt nok, „siden saa aandelige Folk siger det", men foran „el buen Jesús" maa der gøres Holdt. Ganske vist, siges det — betegnende for den reelle Erfaring, Teresa taler ud af — forlader denne „presencia" os, *selv om vi selv ikke ønsker det,* naar Gud sætter alle Sjælens Kræf-

ter ud af Funktion (i Henrykkelserne); men Meningen hermed er, at Viljen i Ro skal nyde, hvad Forstanden har sanket tilhobe (i Meditationen over Kristi Liv); det andet er Hovmod og misforstaaet Søgen efter aandelig Nydelse. Vi er ikke Engle; vi er legemlige Væsener og maa have Støtte for vore Tanker i det legemlige. Om saa Sjælen til Tider kan stige op over sig selv og undvære saadan Støtte, er en Sag for sig, men almindeligvis gælder det, at vi, der lever i Travlhed og Møje og Forfølgelse, skal finde vor Hjælp hos ham, der selv havde det ligedan. Han blev forladt og svigtet i sine Trængsler; lad os nu ikke svigte ham, men favne Korset, selv om vi undertiden finder, at vi hverken kan se ham eller opnaa den Hvile i Bønnen (quietud), hvori vi skulde kunne undvære ham.

Allerede her synes to Ting med Klarhed at fremgaa af Argumentationen. Teresa *kender* de mystiske Glemsels-Tilstande, hvor enhver tydelig Forestilling svinder af Sindet, ogsaa den om Jesu Person, og *hun anser disse Tilstande for de fuldkomneste.* Men hun betragter dem som Gunstbevisninger fra Guds Side og som helt igennem passivt modtagne Salighedsglimt i Sjælen, der ikke kan og bør søges aktivt fremkaldt. Er Meditationen ved at gaa i Staa, skal der ventes taalmodigt og ydmygt paa, at Gud igen lader den komme i Gang, og ikke med Vilje skrides ind i den billedløse Kontemplations usikre Nattetaage. Gaar vi nu tilbage til Kapitlet i Moradas, træder Modsætningen til Juans Lære endnu tydeligere frem. Tonen er blevet endnu en Kende skarpere, Sprog og Tanke præcisere. Det gælder øjensynlig om at træde et Fænomen i Møde, der var ved at udvikle sig til en virkelig Fare[1]). Det indrømmes stadig, at „Suspensionen" fører Tomhed for selv de højeste Forestillinger med sig. Endvidere skelnes der mellem den diskursive Meditation[2]) og „Erindringens Fremstillen af Sandheder for Erkendelsen". Den første kan det være rimeligt at de forlader, hvem Gud har sat i „fuldkommen Beskuelsesstand" (llevar a perfeta contemplación);

[1]) Jfr. Fundaciones Kap. VI, som er højst instruktivt for Forstaaelsen af de psykopatiske Fænomener, Teresa kom til at staa overfor, og hendes Behandling af dem.

[2]) Se Moradas S. 150, hvoraf til Overflod fremgaar, hvad man forstod ved diskursiv, jfr. Subida S. 146.

men det er ikke rigtigt, hvis man mener ikke længer at kunne dvæle ved selve de kristne Mysteriers Tankehele, især, naar Kirken fejrer dem. Teresa tænker sig forskellige Grunde til denne forkerte Mening: Viljen kan, naar den er optændt af Kærlighed, være for „generosa“ til at begære yderligere Hjælp af de andre Evner, eller det er sket, at et enkelt Moment f. Eks. af Lidelseshistorien hos saadanne mere udviklede Personer har sat en saa kompliceret Tankevirksomhed i Gang (Medynk med tilhørende Forestillinger om, hvormed der kan ydes Gengæld for, hvad Kristus led for os), at det har ført til Uro og Afslappelse, saa den paagældende af denne Grund mener ikke længere at burde beskæftige sig med disse Tanker. I Stedet tror man bestandig at skulle dvæle i de „regalos y gustos“, som Herren giver. Overfor dette gentages Raadet om paa forstandig Maade at blive ved med at benytte sig af Meditationen. Viljen behøver stadig paany Hjælp af Fornuften; Livet er langt og byder paa meget andet end „gustos“, og Kristus ønsker netop, at vi skal støtte os til ham og hans Moder og sørge over hans Smerte, selv om vi saa en Gang imellem maa forlade vor „contento y gusto“. Det er ganske tydeligt, at Polemiken er rettet imod en Kvietisme, der søger sin Tilknytning i Tanker, vi kender fra Eckehart og Tauler. Hos begge findes netop den Skriftallusion, Teresa nævner, Allusionen til Joh. XVI, 7, og saaledes bliver disse saa interessante Sider i „Vida“ og „Moradas“ et af Beviserne for denne Mystiks Indflydelse i vort Tidsrum ogsaa i Kredse, der stod Alumbrados fjærnt. Erindrer man Juan de la Cruz's heftige Udfald i „Llama“ mod dem, der ikke vil tillade netop denne fromme, for Tankebilleder udtømte Hensynken og Forventning om, at Guds Arbejde skal ske i Sjælen, falder der unægtelig et ironisk Skær over den tætte Forening, hvori Historien har anbragt de to store Karmeliter. De befinder sig i Virkeligheden ved hver sin Pol af en vidtspændende Tankesammenhæng. Derfor behøver de langtfra at være uden indre Forbindelse, men det gælder jo saa ofte om Modstandere, og det er næppe overdrevent at sige, at det kun er det fælles praktiske Maal, altsaa ydre Omstændigheder, der har forhindret Modsætningen imellem dem i at træde frem. Disse Omstændigheder var imidlertid afgørende.

Juan de la Cruz's Forfatterskab falder i det væsentlige efter Teresas Død, og i hele hendes Levetid har Kampen for at værne Reformen fuldt optaget dem begge. Nogen Kampens Mand var Juan næppe, og fremfor alt har, som tidligere antydet (S. 100—101), selve Sjæleførerarbejdets Praksis nærmet dem til hinanden. Teresa har været mindst ligesaa optaget af at holde igen overfor Aabenbaringer og Visioner som overfor den falske „embebecimiento", og paa Slutstadiet har de atter kunnet mødes.

For os er det imidlertid det vigtigste at finde Vej ind til den inderste Aarsag til Forskellen i deres Teori; først saa kan der muligvis tales om den højere Enhed, hvori visse Biografer er lovlig hurtige til at lade dem gaa op[1]). Udtrykket „regalos" („søde Trøstelser") kan lede os paa Sporet. Det viser os nemlig, at Teresa — utvivlsomt med god Hjemmel i Erfaringerne med sine Nonner — opfatter netop de Tilstande eudæmonistisk, som for Juan de la Cruz i det mindste er Resultatet af haard Kamp, Trængsel og sjælelig Forsagelse. Ganske vist taler hun (Moradas S. 149) om at „forblive i denne Tørhed og vente paa Ild fra Himlen"; men Konteksten viser dog, at Meningen er at dadle en Art Dovenskab, der venter paa „Mirakler" fra Guds Side uden selv at ville hjælpe til. Morsomt nok og betegnende for Sagens Realitet er det at se, hvordan hun i Vida (S. 171) argumenterer stik modsat; man skal ikke tro, at vi ved vort Arbejde skal fortjene „tanto bien", men finde sig i det, selv om Tankearbejdet ikke vil give Resultat ɔ: Trøst og Sødme. Til syvende og sidst sigtes der begge Steder mod samme Tanke, nemlig at denne Lyst til at frempresse en kunstig Stilhed i Sindet ikke fører til den rette Kontemplation — den giver Gud, naar og hvordan han selv vil — men er Mangel paa den rette „Fattigdom i Aanden". Naar man efter Juans Advarsler mod den rastløse og uforstaaende Jagen frem til Tankearbejde hører Teresa tale saadan, er det, som talte de til to grundforskellige Tilhørerkredse. Dette Indtryk er næppe helt forkert. Alligevel vil det sikkert lønne sig endnu en Gang at lytte til Grundtonen i de to saa uens stemte Instrumenter. Det bliver da særlig Te-

[1]) endogsaa Peers S. 287.

resa, vi maa rette Opmærksomheden imod; bliver hendes religiøse Type os klar, vil Forholdet til hans omtrent med det samme være givet.

Modsat Juan de la Cruz har Teresa — i sin Levnedsbeskrivelse og i „Relaciones“ samt, i noget ringere Grad, i „Moradas“ — givet Eftertiden et usædvanlig righoldigt Indblik i sin egen Udvikling og Karakterejendommelighed. Rent bortset fra, om denne sidste forekommer os sympatisk eller ikke, maa det indrømmes, at vi her staar overfor en Individualitet af sjælden Spændvidde. Særlig udprægede er iblandt dens Elementer Kontrasterne mellem Bevidsthed om Ringhed og Værdiløshed paa den ene Side og favnende Trang til Fylde og Højhed paa den anden samt mellem fyrig, smeltende Hengivelse og koncentreret, næsten barsk Handledygtighed. Hun er en eminent positiv Aand, ubændig i sin Stræben mod Realitet og Livsbekræftelse; hendes Forsagelse er uadskillelig fra og uforstaaelig uden hendes Lykketrang — den bæres oppe deraf i en Grad, som træder klart for Dagen ved Sammenligning f. Eks. med en Katarina af Genua's Pessimisme — og hun har i sin Natur det uendeligt vegetative, receptivt vedhængende og frodigt livsfremmende, som er det kvindelige Gemyts Styrke — og Svaghed. Der er i hendes Religiøsitet en Blanding af dybt menneskeligt Tendenser, der gør den rig og kraftfuld som en krydret og nærende Drik, mere jordisk, mindre ren og æterisk i Smagen end den, Juan de la Cruz byder, knap saa ædelt brusende som Ruysbroecks, mindre smertefuldt myrrablandet end Katarina Adornas; men een sund Ingrediens smages igennem den stærkere end hos nogen anden Mystiker — Frans af Assisi maaske ene undtagen —: den dybe *Taknemlighedsfølelse*. Den blomstrer paa hver Side i hendes „Vida“ og udløser i aldrig trættet Svingkraft den næsten uendelige Række af begejstret ømme „exclamaciones“, hvormed alle hendes Skrifter er gennemtrukket. Det er ogsaa den, som mest nærmer hendes Fromhed til den lutherske — hos os især til den grundtvigske, hvor den er renest. Den Bæven i eet Moment af inderlig Sønderknuselse og frydefuld Løftelse ved Visheden om Guds Naade, der giver Sammenklangen i Grundtvigs „Gud Herren saa til Jorden ned“, kommer

den teresianske Tone nær; og denne saa dybt monoteistiske Frelsesbevidstheds Lyrik er det, som — sammen med den usædvanlige Forbindelse af en billed-overstrømmende Fantasi, et ukueligt, mod det absolute tenderende Temperament og en overdaadig Evne til at „sætte i Gang" — formaar at gøre os hendes Personligheds sælsomme Magt forstaaelig, ja, delvis at bringe Nutidslæseren ind under den, som den straaler ud fra hendes livsfriske Prosa, et Vidunder af indtagende Naturlighed og dog monumental i sin enkle Maalbevidsthed.

Den personlige Guds Majestæt, hvis „Glæde det er at være hos Menneskenes Børn" — et fra den mystiske Tradition hentet Citat — bliver Teresa aldrig træt af at takke; al hendes Stils Spændkraft og Verve beror paa Styrken i denne inderste Drivfjeder: den stadig fornyede Undren over Forbarmelsens Mysterium. Denne hellige Undren og Gudslængslens flammende Ild — der hos hende, aktiv Optimist som hun er, trods al Syndserkendelsens indre Forbrænding slaar ud og bliver til fortærende Iver efter at øve Guds Gerning — det er de to Bestanddele, hvoraf den Organisme er sammensat, der endnu den Dag i Dag i hendes Skrifter aander hendes Sjæl.

Meget i denne Organisme vilde Juan de la Cruz kunne vedkende sig som beslægtet. Den Mystik, Teresa har skabt, og som i sin højeste Fordring falder sammen med hans — man læse Moradas VII Kap. I—II — bevæger sig som denne igennem en opadstigende Række af religiøse Tilstande. Hver af disse Tilstande er kendetegnet ved en bestemt Art af Bøn, og tilsammen skaber de en Overgang mellem den tillærte Benyttelse af ydre kirkelige Forskrifter og den ord- og billedløse Forening med Guddomsvæsenet, der foregaar i Sjælens inderste Helligdom. Der kan i det enkelte være nogen Tvivl om, hvorledes Teresas og Juans Stadier religionspsykologisk bør tydes, og om, hvorvidt de kan bringes i fuld indbyrdes Overensstemmelse; men selv om det f. Eks. kan være tvivlsomt, om Teresas anden og tredje Grad — oración de quietud og den første unión (Vida Kap. XIV—XVII) — tør siges ganske at dække Noche oscura's to Dele, eller om den fjerde Grad i „Vida" (Kap. XVIII—XXII) rummer mere end Overgangen fra Noche oscura del espíritu til

Cántico's og Llama's „matrimonio", saa er det dog klart for Læseren, at her beskrives Fænomener, mellem hvilke der bestaar en virkelig Parallelisme. Linien er begge Steder den, at en primitivt opfattet Meditation afløses først af en stigende, omend kun delvis Falden til Ro af Sjælekræfterne, siden af et fuldkomment Ophør af al sammenhængende Tænkning — med intermitterende Fantasivirksomhed, der føles forstyrrende — og et stedse større Velbehag under Følelsens trygge Dvælen ved sin uklart opfattede Genstand, indtil endelig den fuldkomne Kontemplation oprinder. Denne er ingen uforandret Tilstand, men begynder med voldsom sjælelig Spænding, karakteriseret ved Skiften mellem Henrykkelser og Depressioner, for til Slut at gaa over i den roligt harmoniske „teopatiske" Eksistensform.

Hvad der imidlertid gør det vanskeligt at kende de enkelte Oplevelser igen, naar vi fra Juan de la Cruz gaar over til Teresa, er netop den iøjnefaldende Forskel i Reaktionsform og Stemningskvalitet. Juan de la Cruz er — navnlig som vi kender ham fra den aktive Nat i „Subida" — aktiv i sin Religiøsitet og passiv i sin Etik; Teresas Type er den religiøst passive og etisk aktive. Men hertil maa føjes, at mens Juan gaar Negationens Vej, er Teresa afgjort kendetegnet ved de positive Bestemmelser. Hvor han, følgende sit metafysisk-antimetafysiske Skema, bortskærer Forestilling efter Forestilling for at naa paa Højde med Gudsbegrebets rene Negativitet, modtager hun, ukendt med „Selvblindelsens" Teknik og i tilsyneladende polær Modsætning til den, højere og højere visionære og intuitive „Meddelelser" lige til den dybsindige „Diamantvision" Vida Kap. XV. Og mens han ingen konstitutiv Brug gør af det etiske ud over selve Negationen, saa den eneste Bedrift, der skal udføres, bliver den store Udtømning, omsætter hun enhver Naadesbevisning i ufortøvet Handling; hun aander sjæleligt ind med Tak og ud med Daad. Men vi kan komme endnu et Stykke nærmere til Forklaringen af den temmelig modsatte Skikkelse, hvori den religiøse Erfaring kan møde os hos dem. Dersom Teresa med sin „lutherske" Optimisme, sin umiddelbare Kirketro, sociale Drift og Handlelyst minder om Grundtvig, lader Juan de la Cruz sig atter her sammenligne med Kierkegaard; og Sammen-

ligningen har sin særlige Berettigelse i denne Forbindelse, hvor Talen er om Stemningsvaløren, der hos begge ligesom danner Landskabsbaggrunden for Vandringen gennem Livsstadierne. Mens Grundtvig ligesom løftes ud over sig selv fra den ene Erkendelse til den anden, til stadig videre Udsyn og dybere Livsbekræftelse, arbejder Kierkegaard sig frem som den, der springer paa Isflager og sætter Foden paa den ene, idet den anden giver efter. Han „fortvivler" sig fra Stadium til Stadium og trænger stedse dybere ind i den Nat, hvor kun „Lyset i Hjærtet" viser Vej — tilsyneladende fjærnt og stadig fjærnere fra Grundtvigs altid genoplevede Nytaarsmorgen. Det er Forskellen mellem to Temperamenter, det her drejer sig om, men ogsaa mellem to Betragtninger af Livsskæbne og Livsopgave under religiøs Synsvinkel. Hvad den ene ser som Naadesaabenbaring, der tilegnes med jublende Tak og bringes videre som profetisk Budskab, er for den anden Resultatet af anstrengt Beredelse til at fyldestgøre en stadig paany stillet ubøjelig Fordring. Absolut bliver ganske vist denne Fordring kun ved at mødes med Sjælens ligesaa ubønhørlige Attraa, der kun ad denne Vej kan tilfredsstilles, men det forandrer ikke Ledemotivets Art, saa lidt som Teresas legemlige og aandelige Smerte-Orgier eller Grundtvigs Kriser ændrer deres Oplevelsers Grundpræg af lykkelig Modtagen. Teresas ustandseligt gentagne etiske Formuleringer af sine Udviklingsetaper (me guardaba de ofender á el Senor — mi ruin vida — las ocasiones o. s. v.) kan ikke vildlede nogen. De er naturligvis ærligt nok mente, men de udspringer, hvor de er negative (Syndsfølelse), mest af Trangen til at give Naadesbevisningerne Relief, og, hvor de er positive (Handletrang, Martyrlængsel), tydeligt af Bevidstheden om at være blandt dem, hvem meget er givet, og af hvem derfor ogsaa meget skal kræves.

I Teresas berømte Afhandling om de fire Vandingsmetoder (Bønnens fire Hovedstadier)[1]) lægger Overensstemmelsen og Uoverensstemmelsen med Juan de la Cruz sig allerede tydeligt for Dagen i Beskrivelsen af den anden Grad — altsaa hvor Hejseværket (noria) træder i Stedet for Arbejdet med at drage Vand

[1]) Vida Kap. XI—XXII.

af Brønden. I „noche oscura del sentido“ er de Oplevelser, der fører ind i den første meditationsløse Tilstand, skildret som Lidelser, der — ganske i Taulers Spor — sammenlignes med Barnets i Afvænningstiden og nærmest er en Slags Straf for Begynderperiodens naive Nyden af Gudfrygtighedens Akcidenser. Hos Teresa derimod er der ingen direkte Forbindelse mellem den begyndende Opgivelse af Meditationen og de Krisefænomener af baade etisk og religiøs Art, som ogsaa hun omtaler (Famlen efter sikre Kendetegn paa Fristelser, Uvidenhed om den rette Maade at bede paa). Hun beretter ganske ligefrem, at den nye Habitus i Sjælen oprinder, og tager den med det samme som en Gave og et Gode. For Juans Vedkommende er det nu vigtigt at lægge Mærke til, at han ganske vist baade paa dette og senere Trin lader Tilstanden begynde som pinlig; men den slaar over til at blive det modsatte, ja, hvad mere er, dens religiøse Berettigelse begrundes til syvende og sidst ved selve den sjælelige Tilfredsstillelse, hvortil den fører. „Quod sapit nutrit“, hedder det ligefrem Subida II,XII S. 153, og man kan forsaavidt ligesaa vel hos Juan de la Cruz som hos Rhinlænderne tale om en „eudæmonistisk“ Tendens. Det vigtige er blot, at den stadig krydses og atter ophæves af Noche oscura-Motivet, indtil begge Linier endelig løber sammen i den blivende Harmoni af Smerte og Lyst — matando muerte in vida la has trocado — hvori ogsaa Teresas højeste Erfaring udmunder.

Det er aabenbart, at Juan de la Cruz maa sætte en Væsensforskel mellem den „gusto“, der opnaas i Meditationen ved Fremkaldelse af fromme Forestillinger med tilhørende Følelsessværmeri, og den Nydelse af højere Art, som Sjælen føler i sine Glemsels- og Nøgenhedstilstande, efter at al Trøst, der kan hentes hos det skabte og tilvejebringes ad Fantasiens Vej, er smerteligt udbrændt; denne „Smagen“ er af den „smagende Visdom“s Art og derfor ukrænkelig. Og for dens Skyld er det i Virkeligheden, at alt det andet skal forsages. Her er han ganske Rhinlændernes Discipel og skiller sig, som sagt, kun fra dem ved den Vej, han følger, og ved det panteistiske Sigtes sluttelige Bøjen af for Dualismen. Hans Gud er, som deres, en Gud, der kun vil berøre den Sjæl, i hvilken Tanken er til-

intetgjort. Mennesketanken er *ikke* „medio próximo" for Foreningen; derfor bliver ethvert Skridt fremad imod denne en ny Gøren Vold paa Naturen, selv om der paa hemmelighedsfuld Maade gror ny Lyst op af Lemlæstelsen. Et ganske andet Udgangspunkt har Teresa. For hende er Gud ikke først og fremmest den „andersartige", for Tanken utilgængelige, men den himmelske Majestæt, som gav os sin Søn for igennem ham at hæve os til Delagtighed i sit altomfattende Kærlighedsliv. I forskellige Grader, stigende nedefra opad, opleves denne Delagtighed af dem, der har Vilje, Ydmyghed og Mod til Oplevelsen og samtidig til at udføre hans Vilje i og om sig selv. Jo højere Graden er, des mere blindes Sjælens egen Sekraft af det overnaturlige Lys, men denne Blindhed skal ingenlunde kunstigt fremkaldes; Fornuftens saavel som Viljens Virksomhed skal overhovedet ikke ophøre udenfor de ekstatiske Øjeblikke, da Gud selv standser den. *Det ønsker Gud slet ikke.* Og nu kommer det springende Punkt: en saadan villet Hensynken i Bevidstløshed er en Søgen efter falsk Trøst og Nydelse, som lidet sømmer sig dem, der vil tjene Gud. Her er et Hovedmotiv hos Teresa: netop fordi hun selv havde de mange „overnaturlige" Oplevelser; netop fordi hun kender — og i højeste Grad anerkender — den olvido- og advertencia amorosa-Tilstand, Juan de la Cruz stræber hen til og tager under sin Beskyttelse, netop derfor anser hun det for ligesaa utilraadeligt at søge denne Tilstand, som han anser det for utilraadeligt at søge Henrykkelser og Visioner. Hvad der for ham er den retmæssige Løn for og Krone paa den systematiske Selvtilintetgørelse, der skal føre til Maalet, er for hende „regalos y gustos", som man ikke blot ikke bør søge fremkaldt, men ikke engang vente paa, ja, af alle Kræfter modsætte sig („y desembeberos con todas vuestras fuerzas" Moradas VI, VII S. 152). Totalere gensidig Misforstaaelse kan vel næppe tænkes. Hver er ud fra sit Stade logisk nok: Teresa kender intet til den metafysisk-psykologiske Fortvivlen sig ind i disse Tilstande; Juan de la Cruz beskæftiger sig kun med den Tagen dem forfængeligt, hun har været stillet overfor, forsaavidt som han — ogsaa her i ubevidst Efterfølgelse af Eckehart — baade i „Subida" (II Kap. VII) og „Noche" (I Kap. IX) omhyggeligt anfører de

tre Tegn, paa hvilke man kan kende, at det drejer sig om en Sjæl, for hvem den Tid virkelig er kommet, da den skal forlade Tankens Vej og give sig ind i Ubevidstheden.

Det kunde tænkes, at man i harmoniserende Interesse vilde indvende, at hele Modsætningen var opkonstrueret, idet jo begge Parter i og for sig akcepterer hinandens Principer: Teresa ved, at den højeste Vej fører ind i Mørket, og Juan de la Cruz anerkender den praktiske Nødvendighed af en lejlighedsvis Tilbagegriben til Meditationen, ligesom han ikke nægter Henrykkelsernes Realitet, kun vil, at de ikke skal søges, hvad hun heller ikke gør! Men det vilde være spildt Møje at forsøge en saadan Udligning. Den vilde kun opnaas gennem en Udviskning af begges Ejendommelighed, som den ligger for Dagen i deres *Pædagogik* og i de Værdibestemmelser, der bærer den. Tilsløres det, at Meditation, Vision og begrebsmæssig Intuition for Juan de la Cruz alle er lige ubrugelige til at *vise Vej* fremad til Foreningen, tager man Braadden af baade „Subida“ og „Noche“. Ligesaa lidt gør man Ret mod Teresa, hvis man ikke indrømmer, at hun slet ikke har forstaaet Distinktionen mellem „olvido“ og „arrobamiento“, at det „overnaturlige“ for hende altsammen er eet, enten det saa er Aabenbaring eller Sjælesøvn. Jo mindre Bevidsthed, des mere „regalo y gusto“ — det er hendes Opfattelse af den Ting. Nej, man maa lade Kontrasten blive staaende som det, den er: et af de mange Eksempler paa, at Personligheder med diametralt modsatte Forudsætninger kan finde sammen i fælles Stræben, naar Maalet er højt nok. Thi det gaar heller ikke an at overdrive Forskelligheden. Vor Undersøgelse af Juan de la Cruz som religiøs Type har givet til Resultat, at hans dybeste Ejendommelighed netop beror paa Krydsningen mellem platonisk og nytestamentlig Religiøsitet, og at den sidste Strømning beholder Overhaand. Og Teresas Slutstadium med den til Rhinlændernes og Juan de la Cruz's fuldkommen svarende Pretension: Guddommeliggørelse af Sjælens Attributer (Moradas VII) kan kun tænkes muligt ved en Indpodning af Plotins Deifikationslære paa Kristendommens Træ. Snarest staar de i hver sit Brændpunkt af en Ellipse. Og deres Erfaringer snart dækker, snart supplerer hinanden. Fremfor alt er der ingen

Tvivl om, at de Fænomener — baade Henrykkelserne og ikke mindst Depressionerne — som i „Vida“ betegner tredje og fjerde Grad af „Vanding“ (Kap. XVIII—XXII) og i „Moradas“ fylder navnlig 6te Bog, svarer til og kaster yderligere Lys over den stormfulde Periode før og efter Noche oscura del espíritu's Slutning, videre beskrevet i Cántico (XII S. 528—532) og Llama (S. 652 ff.). Her kan frapperende Ligheder konstateres mellem Stoffet i de to store religionspsykologiske Fundgruber, og her bekræfter sig stadig paany den Forskel, vi har paapeget. Teresas Type blev indtil videre den sejrende. Juans Indflydelse vil maaske vise sig varigst. Den træder første Gang tydeligt frem hos Molinos og M^me^ Guyon.

*   *
*

Det nylig udkomne 2det Bind af Peers: „Spanish Mystics“ (London 1930) har bl. a. Afsnit om Pedro de Alcántara, Juan de Ávila og Bernardino de Laredo. Disse Studier er yderst fortjenstfulde som et første Forsøg paa med Nutidens Hjælpemidler virkelig at vurdere og klassificere en Række ellers ubehandlede, delvis uudgivne Forfattere. Derimod føjer de intet væsentligt til vor Viden om Juan de la Cruz's Kilder. Selv Laredo, der staar Juan nærmest, kan kun antages direkte at have paavirket Teresa, ikke ham. Peers giver grundige Bibliografier.

SLUTNING

Naar alting er sagt om Elementerne, hvoraf Juan de la Cruz's Mystik bestaar — naar de hver for sig er indregistreret og prøvet efter deres Lighed med tilsvarende Dele af andre mystiske Tankebygninger og deres Grad af konstituerende Bærekraft indenfor Juan de la Cruz's eget System — naar de saa at sige er rystet i forskellige Sold med større og større Huller, for at alt, hvad der ikke er ubetinget nødvendigt, kan falde ud, saa ligger der to Elementer tilbage, som absolut ikke lader sig eliminere: Antikonceptualismen og Dualismen. Man kunde — i alt Fald som dette Brudstykke af en Tankeverden er os overleveret — forestille sig Brudekammermystiken borte, den etiske Fuldkommenhedstanke fortonet, endog det stærke kosmisk-æstetiske Drag reduceret til Arabesk, uden at egentlig Systemets Nerve blev angrebet; men rokkedes de to Grundpiller, hvorpaa Hovedskrifterne „Subida" og „Noche" hviler, styrtede hele Bygningen uhjælpeligt sammen. Disse Grundpiller er Tankerne om Guds*begrebets* negative Rensning og Guds*forholdets* Karakter af Tilintetgørelseskamp mod Menneskenaturen. Højsangsmotivet staar som Symbol i et afgjort løsere, mere metaforisk Forhold til den Virkelighed, der ligger bagved, end „den mørke Nat". Det etiske naar i Virkeligheden ikke frem til selvstændig Betydning, og selv Totalitetstanken opnaar ikke nær den beherskende Stilling som hos Eckehart, hvor den ganske rummer Plotins „Ene" og fortsætter Nyplatonismens Linie, eller hos Sufierne, der konsekvent identificerer guddommeligt og menneskeligt: jeg er han = jeg er alt.

Hos Juan de la Cruz er Tanken om „det hele", som antydet af Hoornaert[1]), antitetisk smukt stillet op overfor Tanken

[1]) R. Hoornaert: L'Ame ardente de S. J. d. l. Cr.

om Menneskets Intet, og den giver Udtryk for en dybtliggende Tendens i hans Følelse; men den har ikke nogen egentlig motorisk Funktion. Nærmest staar den som Lysstriben i Horisonten, mod hvilken der styres frem; den er Program, men ikke Metode. Paa intet Punkt kan Sjælen, som i den sufiske Mystik, styrte sig ud i Allivets Hav og finde paa een Gang sig selv og Guddommen i hver af dets Bølger. Vejen for Juan de la Cruz er anderledes trang. Som den beskrives i de to didaktiske Værker, drejer det sig om to samtidige Bevægelser: en teoretisk Befrielse af Gudsbegrebet fra alle Skaller og en praktisk Given Slip paa ethvert Tilhold og enhver Tryghed i Bøn, Kultus og Fornemmelse af Guds naadefulde Nærhed. Det er i nærværende Sammenhæng ligegyldigt, at Mennesket er den aktive ved den første af Bevægelserne, Gud ved den anden; hvad det kommer an paa, er, at de gensidig belyser hinanden som to Sider af samme Sag. Resultatet er ikke let at anskueliggøre: det drejer sig paa een Gang om en Opadstigen og en Frastøden, en Klaren og en Lamslaaen af Tanken, som søger Gud. Det at søge Gud er gjort lig med at opgive ham, og at opgive ham vil atter sige at opgive sit Begreb af ham. Formaalet, som fra Begyndelsen var at kende og i Kærlighed eje ham, forskyder sig efterhaanden saaledes, at det første bliver det sidste: Kærlighedens Længsel bliver ene paa Pladsen og drager saa en fornyet Begriben paa højere Niveau efter sig. Men det sker ikke, før den menneskelige Personlighed gennem en aaben *Konflikt med Guddommen* saa at sige har faaet sit Indhold bortætset og udbrændt. Og dette Indhold bestaar i „lave og uværdige Tanker om Gud“. Her mødes de to Grundelementer: *Driften til at kende Gud,* fatte hans Begreb, og *Bevidstheden om Fjendskabet mod ham.*

I „Subida“ II Kap. IV udvikler Juan de la Cruz paa programmæssig Maade sin Anskuelse om Sjælens Vej til den endelige Gudserkendelse. Maalet er ganske vist her beskrevet som en Viljens Opgaaen i Guds Vilje og er forsaavidt ikke intellektualistisk tænkt; men Billedet af den fuldbyrdede Forening er det oftere benyttede af Straalen gennem Ruden, og desuden følger umiddelbart derpaa den endnu tydeligere erkendelsesmæssige Sammenligning af Gudsforholdet med Betragtningen af et

Billede. Baade Ruden, der skal gennemskinnes, og Øjet, der skal optage Billedet i sig, maa renses og klares, og vi faar da som hele Udviklingens Resultat en Proces, der væsentlig maa opfattes som intellektuel. „Herigennem er det endnu mere indlysende, at Beredelsen til denne Forening ..... ikke er Sjælens naturlige Forstaaen, Smagen, Følen, Forestillen sig eller anden Opfattelse af Gud, af hvad Slags den end maatte være, men Renhed og Kærlighed, hvilket vil sige fuldkommen Aflæggelse af og Afkald paa alt dette for Guds Skyld alene; at der ikke kan finde fuldkommen Omskabelse Sted, hvis der ikke er fuldkommen Renhed; at Sjælens Oplysning, Bestraaling og Ening med Gud ganske vil rette sig efter dens Grad af Renhed, og at de, som sagt, ikke bliver fuldkomne, dersom den ikke naar at blive fuldkommen ren og klar.“ At dette ikke ganske dækker Meningen af Hans Thomissøns Salmevers: „Gør Sjæl og Legem saa rene, før jeg for Dommen fremstaar“, men fremfor alt har at gøre med det indre *Syn,* den aandelige Spejlingsevne, bestyrkes yderligere ved saadanne Udtryk som, at „nogle (i Himlen) ser ham (Gud) mere og andre mindre fuldkomment“, eller at den, som ikke naar til den Renhedsgrad, der svarer til hans „capacidad“, „aldrig faar den sande Fred og Tilfredshed, fordi han ikke er naaet til at have den Nøgenhed og Tomhed i sine Sjælsevner, som fordres til den simple Ening med Gud“. Men tydeligst fremgaar det af hele Bogens Sammenhæng, som i den Grad decideret gaar ud paa at fordre Bortrydning af Forestillings- og Tankeindhold, at der skal en indtrængende Forstaaelse til af den Patos, Juan de la Cruz lægger heri, for at det ikke skal virke desorienterende at se det ophøjede Kap. VI (Jesu „Tilintetgørelse“) stillet frem i Spidsen af denne Udvikling. For Juan de la Cruz gaar Vejen gennem stigende Mørke til genfødt Klarhed. Kun den lidenskabelige Længsel efter en Salighed bestemt som *Skuen af Gud,* der er fælles for Juan de la Cruz og den ældre Mystik og Skolastik — for Bernard, Thomas, Dionysios, Augustin, ja, for Plotin og Platon selv — giver Nøglen til et Problem, der ikke vilde være noget Problem, hvis *vi* ikke i saa høj Grad manglede Fortrolighed med nyplatonisk Tænke- og Følemaade. Nyplatonisk — og dog tillige nytesta-

mentlig, baade paulinsk og johanneisk! Saa vældigt har en juridisk Indstilling, tilvant gennem Aarhundreder, virket til at fjærne os fra Grundelementer i den fællesantike Religiøsitet, hvoraf Kristendommen har optaget saa meget. „Intellektualisme" er egentlig ingen adækvat Betegnelse for denne omfattende Tendens, hvori baade Oldtidens og Højmiddelalderens Mystik udmunder. Naar vi alligevel har kunnet bruge Ordet, er det, fordi det markerer Tilstedeværelsen af det Element, der sædvanlig vil forekomme en moderne protestantisk Tankegang mest fremmed, men man gør vel i bestandig at have den thomistiske „smagende Visdom" in mente for tilfulde at fatte Kontemplationsbegrebets Rigdom paa indre Bestemmelser. Og paa denne Maade bliver det vel ogsaa muligt at naa nærmere ind imod Forstaaelsen af, hvorledes „Subida"s metodiske Aflivelse af Begrebselementer i det højeste Begrebs Tjeneste[1]) kan være stillet i Identitetsforhold til „Noche oscura"s sjælelige Livsdrama som Menneskets Indsats i den store Kærlighedsdyst, der skal føre fra Fjendskab til Ening.

At fremstille det 16de og 17de Aarhundredes kristelige Dæmonologi er en religionshistorisk Opgave, der endnu venter paa sin Løsning. Netop disse to Aarhundreder, der har frembragt saa værdifulde Beskrivelser af religiøse Førstehaandsoplevelser, vilde utvivlsomt kunne levere den religionshistoriske Forskning et Materiale, der var af største Interesse for Forstaaelsen af, hvorledes bibelsk og folkeligt Forestillingsstof benyttes til Forklaring af Fænomener, for hvilke Nutiden søger at præge eksakt psykologiske Udtryk. Sammen med Luther vilde her den katolske Mystik i første Række komme i Betragtning. Paa hveranden Side saavel hos Teresa som hos Juan de la Cruz vilde Forskeren finde Bidrag til sin Stofsamling, Bidrag, der unægtelig er af meget forskellig Art. Naivt-populært fremtræder Djævletroen hos den første, mens den hos Juan de la Cruz baade er langt mere reflekteret og i højere Grad sammenknyttet med Erfaringer af vir-

1) Man kan ikke undgaa at modsige sig selv. Juan de la Cruz viser sin Intellektualisme netop ved sin Anti-Intellektualisme: Menneskets Elendighed overfor Gud ligger i dets Begrebers Uadækvathed — og disse Begreber, som er hans Tids Metafysik, tilintetgør han — og bliver saaledes Antimetafysiker — af metafysisk Interesse!

kelig religiøs Dybde. Det er — naturligvis — i „Noche oscura", der i særlig Grad bliver Tale om djævelsk Indgriben i Sjæleudviklingen, og her — som forøvrigt ogsaa i „Subida" — spiller Djævelen først og fremmest Lygtemandens Rolle, idet han gennem foregøglede indre Oplevelser søger at narre Sjælen ind i et uvirkeligt Fantasiforhold til det guddommelige. Ved ethvert Vendepunkt i det langtudspundne Drama staar han „i Vejen med sin Lænke". Men atter her er Tankegangen ikke i første Række etisk præget; heller ikke finder vi noget af Luthers dybe Anfægtelse med Satan som Anklageren. Det er som den store *Forfalsker af de indre Oplevelser*, vi lærer Juan de la Cruz's Djævel at kende: han er Personifikationen af den menneskelige Tendens til at søge Gud gennem selvbehagelig Nyden i Stedet for gennem Troens konsekvente Vrågen af alle menneskelige Surrogater for det over menneskeligt Maal ophøjede, uudsigelige højeste Gode. Det er vel tvivlsomt, hvorvidt der paa katolsk Grund kan findes en mere nøje gennemført Parallel til Storinkvisitorens „store forstandige Aand" (i „Brødrene Karamassof"[1])), hvis Opfordring til at „sige, at disse Stene skal blive Brød", afvises af Jesus, men følges af den katolske Kirke. Det kunde lyde, som om det drejede sig om en Spaltning af Bevidstheden, naar det hedder, at denne Frister ikke har Adgang til det inderste og højeste i Sjælen, men kun er i Stand til at virke direkte paa „sentido", dens lavere Del. Her kommer imidlertid — om det ellers er fornødent — Teresa os til Hjælp. Hun, hvis Styrke er den skarpsindige Selviagttagelse og det uteologiske Udtryk, skildrer med megen Anskuelighed, hvorledes Tænke- og Fantasivirksomheden ofte paa generende Maade fortsættes, ja, endog stimuleres netop i de Øjeblikke, da „Viljen" ɔ: Bevidsthedens følelsesbetonede Hovedtendens, samler sig om en stærk, men uklart tegnet Forestilling, til hvis Optagelse der kræves indtryksfri Ro. Paa samme Maade lader Juan de la Cruz „el demonio" skabe Uro, Forvirring og Skræk i Sjælens lavere Del for at afbryde det, der foregaar i den højere, naar han paa den derfra udgaaende Stilhed mærker, at den rette Forbindelse med Gud er ved at opstaa. Og mens den djævelske Virksomhed paa de

[1]) I Bd. S. 369 ff.

lavere Stadier overvejende har Karakter af Lokken og Narren med quasi-aandelige Lystfølelser, er det betegnende, at Forholdet ændrer sig, efterhaanden som Noche del sentido afløses af Noche del espíritu og denne begynder at bære sine Frugter. I samme Grad som Guds fortærende Ild, Anfægtelsestilstandene, slaar over i nyvaagnende Koncentration om Troslængslens dunkle Genstand, i samme Grad ligesom afdækkes de fjendtlige Batterier, og den Onde forsøger ved Trusel og Vold, hvad der ikke længere kan opnaas gennem Smiger og Sødme. Herigennem føres vi op til den sidste af de Kriser, „Noche oscura" beretter om.

„Noche oscura" II Kap. XXIII beskriver Sjælens stigende Sikkerhed mod Djævelens Efterstræbelser, efterhaanden som den lærer at „gaa længere ind i sin indre Grund" for som i et sikkert Skjul at modtage Berøringerne af Guds Aand. Her skildres ogsaa denne Udviklings kritiske Punkter, hvor den dæmoniske Magt endnu kan have sin Chance. I sin passive Tilstand oplever Sjælen først „Meddelelser" af visionær, ikke helt aandelig Art, f. Eks. Tilsyneladelser af Kristus, som den Onde søger at „eftergøre". Det lykkes til Tider, netop fordi her „Form og Billeder" endnu er til Stede. Svarende hertil kommer saadanne Visioner heller ikke direkte fra Gud, men formidles gennem „den gode Engel"[1]). Om disse Visioner forklarer „Subida" II Kap. XV, at de gives i pædagogisk Hensigt, for at prøve Renheden i Sjælens aandelige Drift. „Den gode Engel" kan imidlertid ogsaa tilføre Sjælen Oplevelser af mere fuldt aandelig, for Billedforestillinger renset Slags, og saa er det, Djævelen ikke har andet tilbage end at prøve ved Indgydelse af Uro- og Rædselfornemmelser at opholde eller standse Værket. Her fortætter Skildringen sig paa en Maade, der viser, at det er noget betydningsfuldt og selvoplevet, Talen er om. Det er som sædvanligt ikke klart, hvorvidt „Grunden" er „apex animae" eller Sjælens ubevidste, følelsesopfyldte Naturdyb[2]) ; ganske paa samme Maade sammenblander den tyske Mystik „Fünklein" og „Seelengrund". Her, hvor vi staar ved den sjælelige Lokalisering af „adverten-

[1]) Jfr. Longridge: Loyola S. 191 f.

[2]) Jfr. Note 1 S. 182 nederst: Richard af Sct. V.

cia amorosa", er Forholdet det, at der tænkes paa begge Dele: det ædleste i Sjælen er tillige det elementære. Og paa sin elementære Attraa er det, at Sjælen i Virkeligheden er faldet tilbage, idet den i sin „parte superior" = „fondo interior" venter paa de „comunicaciones" = „toques", som er Foreningens Morgenrøde. Det forklarer, at samtidig Døren til „sentido" staar paa Klem. Thi Mediet er ikke „amor" i sin Renhed, men „pasión de amor", den, hvorom der i Kap. XIII var Tale. I en saadan Tilstand af dunkel, men voldsom Gudslængsel er det, at de rent aandelige „Meddelelser" maa tænkes at lyse ind og paa een Gang bringe Trøst og Stigning i Lidenskaben. Men nu kan det hænde, at ogsaa en saadan Paavirkning kan udgaa ikke direkte fra Gud selv, men fra den gode Engel (jfr. de dionysiske Hierarkier). I saa Fald er det ikke umuligt, at Reaktionen i Sjælen bliver mindre ren, saa „sentido" faar noget at mærke af, hvad der sker[1]). Det kan igen føre til, at Djævelen ser sit Snit til fra sin Side at give „Meddelelser" bestaaende i svare Beængstelser, idet han træffer Sjælen værgeløs, krøbet ud af sit sikre Skjul og uden Redskaber til at orientere sig og vare sig mod Faren. Hvad der saaledes erfares, bliver af særlig uhyggelig og pinefuld Art, „thi da denne Skræk, som den onde Aand foraarsager i den gode, meddeles uden Tilsløring (desnudamente) *fra Aand til Aand,* er den uudholdelig . .". Denne Fristelse, som er saa særlig haard, fordi den sætter ind netop i den indre Samlings hellige Øjeblik, forklares ved, at der skal gives den onde Aand samme Chance som den gode, saa Fjenden ikke har noget at beklage sig over (Job). Ganske øjensynligt er det, at den hænger sammen med selve Blottelsen af Sjælens Naturgrund: idet Fristeren følger med derind, forfærder han Sjælen og bringer den næsten til det yderste ved den helt ulegemlige *„heftige Meddelen af en anden Aand"* (Noche S. 129).

Det er tydeligt nok Meningen, at jo stærkere og fuldere Sjælens Hengivelse er til den guddommelige Ilds Indvirkning, des mere utilsløret viser i Anfægtelsen den onde Aand sig for

[1]) „cuando la comunicación espiritual no comunica mucho con el espíritu, sino que participa en el sentido . . . ."

den, des mere rystende føles dens Magt, idet den kræver sit Bytte. Med hvor mange Hundrede Eksempler fra den kristelige Fromheds uskrevne Historie kunde vel mon denne Paastand belægges?[1]) Det ejendommelige for Juan de la Cruz er, at Fristelsen fra Djævelens Side stiger til ny Anfægtelse i samme Grad, som den store Fortvivlelse i „den mørke Nat" viser Tegn til at afløses af Trosvished. Fortvivlelsen baade i sentido- og espíritu-Natten var jo sendt fra Gud og ikke at opfatte som djævelsk Fristelse; nu derimod, da Selvtilintetgørelsen er ved at være ført til Bunds, saa ikke blot Udslukningen af alle Begæringer og forstyrrende Tanker, men den fuldkomne Begrebstomhed er indtraadt, møder selve det ondes Personifikation frem som den sidste og frygteligste Fjende, med aabent Visir og Afgrundens Rædsel i Blikket. Sjælens eneste Værn er selve dens uendelige Svaghed, dens Vaaben den intense Lidelse, som denne direkte Konfrontation foraarsager; det føles, som det er „den gode Engel" eller Gud selv, der tillader dette Højdemaal af Anfægtelse og samtidig sætter dets Grænse; men Udgangen synes dog at være, at det til Slut lykkes Sjælen atter at finde sit sikre Skjul i den indre, bevidste eller underbevidste Samlingstilstand. De to Momenter, som for Luther oftest falder sammen: Guds Vrede og Djævelens Krav paa Sjælen, er altsaa hos Juan de la Cruz tidsmæssigt holdt ude fra hinanden. Efter at Gudsforladtheden har udbrændt Sjælens Indhold lige til dens inderste Grund, netop som den dybe Ydmygelse og Given Slip paa alt det egne skal til at bære sin Frugt, rejser sig af selve Sjælegrunden det unævnelige *latente Fjendskab mod Gud,* som alle har erfaret, der inden for Jøde- og Kristendommen har villet søge Guddommen Ansigt til Ansigt. Og det sker i Begrebets Form: *Meddelelsen af en anden Aand.* Erfaringen, der stiles mod, er at skue Gud; i Stedet træder en Skuen af den Aand, der fornægter, af „det andet", af Selvets Protest mod Hengivelsen i det højere. Dette er den psykologiske Mening med Djævelens Fremtræden, og den, der paa selvstændig Maade har erfaret og udtrykt denne fundamentale Modsigelse indenfor den

[1]) Kendt er Luthers Udtryk om Djævelens „næsten guddommelige Majestæt".

religiøse Bevidsthed, er dermed traadt ind i Rækken af de religionshistorisk førende Aander. Hos Teresa repræsenteres denne Erfaring af to ikke samtidigt oplevede og ikke sammenarbejdede, i naiv Umiddelbarhed følte Momenter: den saa ofte udtrykte Syndsbevidsthed paa den ene Side og Djævlevisionerne (med Prygl og anden Forulempelse) paa den anden. Juan de la Cruz, der ikke giver Udtryk for „Syndenød" i hendes endsige i Luthers Mening, lodder her en Dybde, der sætter ham i Forbindelse bagud i Tiden med Jobs Bog, Jesu Ord om Satan, der begærer Disciplene, og Paulus' aldrig udtømte Selvskildring i Rom. VII, og fremefter med Protestantismens største Eksempler paa Anfægtede, hos os baade med Grundtvig og Kierkegaard. Omsat i den ikke-religiøse Selvransagelses Sprog er en lignende Intensitet vel kun naaet af de største: af Shakespeare i „Hamlet", af Amiel, af Baudelaire i „Fleurs du mal". Blandt forudgaaende Mystikere kommer atter her ingen Juan de la Cruz saa nær som den beundringsværdige Katarina af Genua med sin Ytring om, at hun vilde være djævelsk ond, hvis Gud blot et eneste Øjeblik slap hende af sin Haand (Dialogo S. 58).

Iøvrigt er det jo Luther, man bestandig kommer til at tænke paa. De ældre Mystikere er enten for nyplatonisk farvede eller for lidet psykologisk differentierede til at kunne være Forløbere paa dette Punkt, som de er det, hvad det thomistisk-aristoteliske Sigte mod ϑεωρία angaar, vi nævnede som andet Hovedkendemærke. Overfor dem — og endnu stærkere overfor Sufi'erne — staar Juan de la Cruz som *Dualismens* store Bærer indenfor den mystiske Tradition. En Mystik, der selv i sit mest sejrrige Kulminationsøjeblik (jfr. sidste Vers af „Cántico": „Aminadab tampoco parecía . . .") erindrer Tilværelsen af det metafysiske onde, kan vel stræbe mod „det hele" og mod Iklædning med Guddomsattributer, men vil aldrig naa at synke hen i den fulde monistiske Identifikations Hav. Sammenholder man den her vundne Indsigt i hans udpræget kristelige Følemaade med, hvad vi tidligere har mødt af gammeltestamentligt i Gudsforestillingen — det fremtræder intetsteds kraftigere end netop i „Noche oscura"s Mængde af Citater fra Threni, Jeremja, Job, Psalmerne etc., der viser en saa gennemtrængende Forstaaelse

af G. T.'s Aand — fremstaar Billedet af tre sammenløbende Floder, blandt hvilke Hovedstrømmen udgaar fra Galilæa.

Det er et risikabelt Foretagende, ja, det fører næsten uundgaaeligt til Fortegnelse af Virkeligheden, at ville tvinge alle Ytringer af en rig og rummelig Personlighed ind under et eneste Synspunkt. Selv med Juan de la Cruz vil det næppe lykkes. Hvor konsekvent han end søger at drage alle Linier sammen i Selvtilintetgørelsens matematisk udstrækningsløse Punkt, beholder dog hver af Tendenserne hos ham sin særlige Klang, der til en vis Grad kan fortones, men aldrig opløses i det heles Harmoni. Derfor skal man ikke forsøge at komme hen over Kendsgerninger som hans paatagelige Affinitet baade med Kvietisme og Illuminisme eller som hans æstetiske Aare og dens mærkelige Slægtskab f. Eks. med Susos Minnesangermystik og med tilsvarende Fænomener paa arabisk Grund. Det drejer sig ikke om at benægte, hvad der ikke lader sig benægte, for at „redde" ham i en eller anden Ortodoksis Forstand. Derimod vil den, der hele Tiden holder Blikket aabent for, hvilken Tendens der paa hvert enkelt Punkt bliver den *bestemmende,* Gang paa Gang finde Gaaderne forklaret ved Personlighedens og Realiteternes Magt. Netop den levende, kraftfulde Personlighed er i Stand til i sig at forene Modsætninger, der for Tanken skurer mod hinanden, men i Livets Virkelighed løber jævnsides som to Gletsjere i samme Leje. Er Juan de la Cruz's Mystik voluntaristisk eller intellektualistisk, aktiv eller passiv, fritænkersk eller ortodoks? Intet af disse Spørgsmaal kan besvares, som det er stillet. „Det er i Forstaaelsen, Saligheden (la fruición) bestaar", men Vejen dertil banes af Viljen, der paa dens mest isnende Højder bærer den lammede Forstand som Sanktbernhardshunden den forulykkede Bjærgvandrer. Og ikke blot det: det er Viljen selv, som lammer Erkendelsen, selv ledet af en dybere Erkendelse; og naar Toppen er naaet, viser Vilje ɔ: Kærlighed sig som ensbetydende med den skuende Erkendelse. Aktivitet og Passivitet gennemtrænger gensidig hinanden, idet Pointen af Juan de la Cruz's Fordring er, at den højeste Form af Virksomhed fra Sjælens Side overfor Gud er den Receptivitetens Hvile, der netop repræsenterer den yderste An-

strengelse. Og den indre Frihed fra Autoritet og Tradition — selv kun et Udtryk for den endnu inderligere Bundethed til Frelsesvejens historiske Foregangsskikkelse, opfattet med rationel Klarhed og dog i sakramental Dybde — denne Frihed er netop saa suveræn, fordi den finder sin Forklaring i en organisk Livssammenhæng med Kirken som Kristi Legeme, en Tanke, der for Juan er en Realitet, som udfylder Tilværelsen helt. Kirken er Kristi Liv fortsat i Menneskesjælens genstridige og dog ligeartede Materiale; dens Opgave er ved Brug af de givne Midler at virkeliggøre Kristi Forhold til Gud. Dette Forhold bestaar for den troende, som det for Kristus bestod i en til det yderste gennemført samtidig Udgaaen af og Indgaaen i Guddommen: Selvets Bekræftelse gennem dets Tilintetgørelse, Guds Bekræftelse som Personlighed gennem hans uindskrænkede Udøvelse af sin Magt i Sjælen, saa han kommer til at udgøre dens Indhold og dog gnistrer imod den i et evigt Møde af positiv med negativ Pol. Derfor er alle Midler kun eet, nemlig Bønnens Renselsesoffer — Bønnen selv renset gennem at ofres — i hvilket Frelserens Livsoffer sakramentalt tilegnes og gentages. Saaledes ligger ogsaa for Juan de la Cruz Religionens skilte Hovedstrømme i samme Flodleje, men med forskellig Kraft; Dualismen optager i sig og river med ind i sit uimodstaaeligt brusende Løb den monistiske Allivs- og Lighedsstemning, som Rhonen optager Saônens rolige Lavlandsstrøm i sig uden at miste sin magtfulde Bjærgflodnatur. Vi faar ikke i Juans efterladte Dokumenter sort paa hvidt for, hvordan den sluttelige Formel for Salighedstilstandens fuldt udlignede Harmoni ser ud, men de digteriske Billeder, han bruger, taler dog et tilstrækkelig tydeligt Sprog til, at vi kan danne os en Mening derom. Især Noche oscura-Digtets sidste Vers, hvor Elskerindens Ansigt er bøjet over den elskedes i salig Selvforglemmelse, viser i en plastisk-figurlig Toklang, der ikke yderligere lader sig reducere, at Selvet restløst ophæves og gaar over i sin attraaede Genstand og dog forbliver som Subjekt og Objekt i Kærlighedens uforkrænkelige Sammenspil: Ansigt mod Ansigt. Saligheden er *Synet* af „aquel rostro . . .“

Saa langt — men heller ikke længere — tillader vort Ma-

teriale os at gaa. Juan de la Cruz udtaler selv, at den, der har forsøgt at beskrive den Oplevelse, her er Tale om, ender med at mærke, „que lo más está por decir“. Det er lykkedes ham i sin Kredsen omkring den at faa netop saa meget antydet, at den, for hvem disse Antydninger er det, der skal beskrives, atter og atter føler sig ført i Kreds udenom dem uden nogensinde at være naaet ind til deres Centrum, endsige virkelig at have udtømt deres Indhold.

Det, der giver Juan de la Cruz's Mystik dens Særpræg, er jo *Maaden,* hvorpaa et sublimeret, men aktivt Gudsbegreb krydses med et in vivo iagttaget, affektivt bestemt Sjæleliv. Thi affektiv er denne Mystik i ganske særlig Forstand. En Bernards, en Katarina af Genua's, en Teresas Mystik er affektiv i Kraft af et Temperamentsanlæg hos Mystikeren. Men Juan de la Cruz stiller bevidst Følelsen og dens Art op som baade Udgangspunkt og Kriterium — og vinder dermed en ny Erkendelse, hvorigennem Oldtid og Nytid kommer til at række hinanden Haanden. Gud er ophøjet over Forstanden — altsaa søges han med Følelsen. Men Følelsen finder ham kun ved at opgive sin Søgen: ved at tilintetgøre sig selv, saa Undergrunden, det dybereliggende psykologiske Stratum, for hvilket Filosofien ikke har noget Navn, og som selv savner Evne til at handle og udtrykke sig, kommer til Syne. Det religiøses Kriterium bliver da til Slut det absolute sjælelige Vindstille. Man kan efter Behag anse Juan for en Taskenspiller med Teologien skjult i Ærmet, for en aandelig Asket, der er drevet til Sindssygens Rand, eller for en Seer med genial Indsigt i Religiøsitetens Væsen. Kun eet vil man aldrig kunne nægte ham: han gennemfører sin Teori som en Indstilling til Livet.

Juan de la Cruz — den religiøse Følelses Trubadur! En letkøbt Aandrighed, der nok kunde tjene til paa farlig Maade at fortegne Billedet af ham, som var han en ny Suso eller Jacopone da Todi. Man maatte da i alt Fald først indskyde, at hans Følelse med Flid har berøvet sig selv sin Genstand; ikke engang en „ewige Weisheit“ eller Ibn al Farid's „Hende“ har den at længes imod. Derfor falder ogsaa enhver real Sammenligning mellem Juans og Garcilasos elegiske Poesi til Jorden.

Dog er dermed ikke sagt noget afgørende: der gives ogsaa genstandsløse Elskovskvaler, og rigtignok er hele Juan de la Cruz's Forfatterskab saa gennemtrængt af Følelse, at der findes Undskyldning nok for den mere flygtige Iagttager, hvis han gaar videre med det Indtryk, at den religiøse Følelse er Hovednøglen, ved hvis Hjælp alle Døre springer op fra Jord til Himmel. Følelseskvaliteter og -reaktioner bestemmer de afgørende Fremskridt; der begyndes i et Mørke, hvor kun Hjærtets Ild lyser, og endes i et Lys, hvor kun dets Stemme høres, mens Fornuften er baade blind og stum. Er Juan de la Cruz's Mystik da ikke et Religionens Degenerationstegn, et Renæssancetidens Symptom paa Kristendommens begyndende Opløsning, en Proklamation indenfor Kirkens Mure af det subjektive Sværmeri som Religionens sande Basis og Prøvesten?

Gennemlæser man opmærksomt de første fem Paragrafer af Llama-Indskudet Ed. crít. II 652 ff., faar man et ganske levende Billede af Juans to Arter af religiøs Følelse. Den „sensitive" af dem skal undertrykkes, men rigtignok først efter at have naaet en saadan Grad af Overophedning, at Eksplosion er at befrygte. Det, som nu sker, er højst mærkværdigt. „Advertencia amorosa"-Tilstanden skal til at oprinde. Vi husker, hvilken Skæbne Erkendelsen fik; hvordan gaar det nu med den *Følelse* i den, af hvilken den dog egentlig er en Art Nedslag (amorosa). Under Forberedelsen til „matrimonio" genopleves paa højere Plan det, der allerede gik for sig i tidligere afgørende Kriser: Sjælen trækker sig ind i sig selv, opgiver al Tankevirksomhed og venter stille paa sin Gud. Paa Forhaand vilde man vel antage, at Følelsen var saa meget stærkere til Stede, især nu, efter at „desposorio"-Akten har bragt den til sin højeste Intensitet. Det er ogsaa Tilfældet ved Begyndelsen af Stadiet. I og for sig er „de dybe Huler"s Hunger og Tørst voldsom nok, saa voldsom, at Tilstanden er „værre end Døden". Men dertil kommer, at de „Salvinger", for hvilke Juan de la Cruz saa veltalende kræver, ogsaa af Skriftefædrene, at der skal skaffes Rum og Stilhed (§ V ff.), yderligere hidser Begæret (deseo) efter Gud, det Begær, som allerede er en Slags Besiddelse af ham, blot at Sjælen endnu ikke selv forstaar det (§ III Beg.). Det udta-

les ligefrem (S. 654), at „el deseo de Dios es disposición para unirse con Dios" — hvormed Juan tillægger Følelsen Virkninger, som Fornuften aldrig kan have. Endnu et „voluntaristisk" Træk at lægge til de mange, vi forud har noteret! Men denne saa mægtigt virkende Følelse skal, som § V ff. bestandig forudsætter, netop som den er stærkest, miste sit Tilhold i Tanken, blive uden klart forestillet Genstand. Og Tabet volder den ikke engang — som i Noche oscura — Smerte. Vægten ligger tværtimod paa det fredfyldte, velgørende, næsten nydelsesrige i en Tilstand, hvor der elskes uden bestemt Maal for Følelsen. Tidligere frembragte Meditationen sin „jugo sensible"; nu, da det overnaturlige for Alvor skal modtages, maa det ske paa overnaturlig Maade, og altsaa maa Sjælen forholde sig „muy desembarazada, ociosa, pacífica y serena, al modo de Dios", som stille og klar Luft. Solen kan gennemstraale (S. 657).

Disse Udtryk betyder jo ikke blot, at Tanker og Forestillinger er faldet bort, men ogsaa, at selve Følelsen falder til Ro. Men Juan gaar endnu et Skridt videre. Selve „advertencia amorosa" skal forsvinde, „porque aquella advertencia solo ha de usar de ella cuando no se siente poner en soledad ú ociosidad ú olvido ó escucha espiritual; lo cual siempre viene con algún absorbimiento interior" (S. 657)[1]. Det, der sker, er altsaa, at den højtspændte Følelse baade paa ubevidst Maade (passivt) og bevidst (aktivt) neddæmpes til en uklar Væren vendt imod Gud. Samtidig maa den, i hvem alt dette foregaar, nøje lægge Mærke til, om den sløvende Tendens synes at ville forstærkes, og i saa Fald straks give efter. Der indtræder da en søvnagtig „Glemsel", modificeret i Retning af lyttende Forventning (escucha). Denne sidste opgives altsaa aldrig ganske.

Vanskeligheden ved at forstaa hele denne Proces beror bl. a. paa, at der jo ikke her — som efter Noche oscura — kan være Tale om en naturlig Reaktion efter stærkt mørkfarvede Følelsestilstande; tværtimod er jo ved „desposorio" Optimismen brudt kraftigt igennem. Det er saadanne tilsyneladende Tilbagefald i tidligere Tilstande — jfr. ogsaa de første 4 Strofer af Cántico

[1]) De med ú (ó) forbundne Bestemmelser udelukker næppe hverandre, men staar omtrent som synonyme.

— som lægger det nær at antage en Art Gentagelse af Noche oscura-Oplevelsen paa forhøjet Plan (se S. 114) og rigtignok med lysere Stemningskvalitet. Dog skildres jo Længslen som næsten dræbende; men her staar vi ved Hovedvanskeligheden: hvordan kan Omslaget fra heftig Længsel til Stilhed og Ikke-Følen tænkes at foregaa?

Havde vi Lov til at henvise til Fortolkningen af Verset „Apartalos Amado“, Cántico XII, vilde der aabne sig en tiltalende opbyggelig Tankerække. Idet Duen kaldes tilbage fra den høje Flugt, faar Ordene „al vuelo de tu amor“ i Udlægningen den Betydning, at det foreløbig ikke er den fulde Skuen af Gud, der skal være Virkningen af Sjælens Samfund med ham, men Opøvelse i den Kærlighed, der udfolder de etiske Dyder (se S. 176 f.). Det løser jo nu ikke den psykologiske Knude, og det gaar næppe heller an at søge Problemet belyst fra Steder, hvor der dog sandsynligvis er Tale om et helt andet Stadium. Heller ikke andetstedsfra faar vi Hjælp; der er nok af Materiale, baade hos Juan og Teresa, som belyser Længselssmerten og den Sødme, hvormed den er blandet, men hvor finder vi dette Ophør af begge Dele? Der er i Virkeligheden kun eet at gøre: at akceptere det besynderlige og prøve at holde det fast uden forklarende Sidespring, som let kunde plumre mere end klare. Det Billede, den beskrevne Udvikling efterlader, er ikke det samme som i „Noche oscura“ eller i Katarina af Genua's „Dialogo“, hvor en intens Lidelse efterhaanden slaar over i Bevidsthed om at være renset; her er Talen om en fyrig Længsel, der ligesom midlertidig dysses til Ro af uklart fornemmet Trøst og Løfte om Tilfredsstillelse. Det er som Barnegraad, der stilner under en kærtegnende Haand, skønt Savnet, den kom af, endnu ikke er afhjulpet[1]). Juan de la Cruz lader altsaa *ikke* den blindede, genstandsløse Følelse søge sin Tilfredsstillelse ved simpelthen at rase ud. Her er ingen Dervishdans eller aandelig Onani; tværtimod gemmes og saa at sige opmagasineres Følelsen i latent Spænding: „fortitudinem meam ad te custodiam“. Den nye Erkendelse, hvortil Juan de la Cruz er kommet, hvad Følelsen

[1]) Omar Ibn-al-Farid's „Digtet om den mystiske Vandring“ (Johs. Pedersen S. 67—68) V. 426—432 tør muligvis jævnstilles.

angaar: at heller ikke den er „medio próximo", selv om den er nærmere derved end Forstanden, og at den, naar Foreningen skal komme i Stand, maa dysses til Ro og erstattes af den „ensomme Spurv paa Taget", der vaager i Mørket, indtil ogsaa den lulles ind — denne Erkendelse er Nyplatonismens Fordring anvendt paa det iagttagne Sjæleliv. Her falder altsaa Juan de la Cruz's traditionsgivne *Mening* sammen med hans selvoplevede *Slutning,* en ældgammel transcendent Spekulations Postulat med et ad ny, induktiv Vej vundet Resultat. Gud kan ikke maales med menneskeligt Maal — Religionens sjælelige Grundlag ligger altsaa udenfor det hele „normale" Sjæleliv; i denne Erfaring er Oldtid og Nytid knyttet sammen. Samtidig med, at Juan de la Cruz saaledes her peger fremad mod vor Tids Religionsforskning og dens Maade at stille de grundlæggende Problemer paa, er der intet Punkt, hvor det klarere viser sig, med hvilken Ret Kvietismen har beraabt sig paa ham. Der gaar en tydelig Linie fra Mme Guyon tilbage til Juan de la Cruz's Fordring om absolut Indstilling af alle sjælelige Funktioner og lyttende Hengivelse til en guddommelig Inspiration, for hvis Art ingen anden Retningslinie er angivet end Kærlighedens. Et kvietistisk Element vil let kunne findes hos mangfoldige ortodokse Katoliker og Protestanter helt op til vor Tid, og det er endnu langtfra tilfulde oplyst, hvor meget af det Tilløb til en Stilheds- og Forventningsmystik, vi her i Landet modtog med Pietismen, der ad skjulte Veje kan føres tilbage til Karmel.

Med advertencia amorosa-Teorien staar vi ved det inderste og eneste, Juan de la Cruz har at sige. Vi rører ogsaa her ved det skønneste, mest poesifyldte, han har frembragt, og naar vi til Slut har søgt at klargøre os hans Forhold til den religiøse Følelse, dens Plads i hans Tankebygning, og set, at dens Betydning højst er relativ, saa længe det drejer sig om den „naturlige" Maade at føle paa, men derimod konstitutiv og beherskende, hvor det gælder den „indgydte Kontemplation"s hemmelighedsfuldt anede Kvaliteter, saa ved vi ogsaa, at i denne sidste Forstand er han trods nogen den religiøse Følelses Digter. Allerede indenfor hans Prosa mærker man, at Vingerne begynder at løftes til Flugt, naar denne Forventningens tyste Helligdom, hvis

Vogter han er, skal til at betrædes. Det Afsnit i „Llama“, hvor han har samlet sin Forkyndelses Momenter paa een Gang til Formaning og Lovsang[1]), hører til det fineste, han har skrevet, og bør hidsættes i sin Helhed.

„Derfor skal Sjælen paa intet Tidspunkt, efter at den først er begyndt at træde ind i denne simple og ledige Beskuelsesstand, ønske at drage sig Betragtninger for Øje eller støtte sig til aandelig Sødhed og Velsmag, men staa oprejst uden Støtte ovenover alt dette, med Aanden løsgjort, som Profeten Habakuk sagde, at han skulde gøre; han siger: „jeg vil staa oprejst og holde Vagt over mine Sanser“, det vil sige: lade dem ligge nede, „og sætte Foden paa mine Sjælekræfters Gemme“, det vil sige: ikke lade dem gøre et Tankens Fjed, „og beskue, hvad der bliver mig givet“, det er: modtage, hvad der bliver mig meddelt. Thi vi har allerede sagt, at Beskuelsen bestaar i at modtage, og det er ikke muligt, at denne allerhøjeste Visdom og Beskuelsesform kan modtages uden i en stille Aand, frigjort fra Sødheds og Begrebs Støtte, thi saaledes siger Esaias, hvor det hedder: „Hvem skal Visdommen lære og faa til at høre sit Ord? Dem, der er afvænnet fra Mælken“, det er: fra Sødhed og Velsmag, „og taget bort fra Brysterne“, det er: fra de støttende Begrebskrykker og Enkelt-Akter. Tag Taage og Traadstump og Smaahaar bort, og gør dit Øje klart, saa skal Solen lyse for dig, og du skal se. Sæt Sjælen i Frihed og Fred, og riv den ud af sin egen Virkens fraadseriske Trældom. Det er Ægyptens Fangenskab, det bliver ikke til mere end at samle Straa til Teglbrænding; og før den bort til det forjættede Land, som flyder med Mælk og Honning. Du Skriftefader, mærk dig vel, at det er til denne Frihed og Lediggang, som kaldes for Børnenes Lod, at Gud kalder den ud i Ørkenen, hvor den skal gaa klædt i Højtidsdragt, med Smykker af Guld og Sølv; thi den har plyndret Ægypten og røvet det dets Skatte, og ikke blot det, men druknet dets Hær i Beskuelsens Hav, hvor den kødelige Sans' Hest og Rytter[2]) ikke finder Fæste for sin Fod, men maa lade Guds Barn

[1]) Llama § VII S. 657—658.

[2]) Hvorfor de tyske Karmeliter (Overs. München 1924) her oversætter „el gitano del sentido“ ved „der mächtige, sinnliche Mensch“, er mig gaadefuldt; det tilslører i nogen Grad ikke blot Billedets Herkomst men

gaa fri, som er Aanden. Den har nu sprængt sin naturlige Virkemaades snævre Skranker og Dørposter, som er dens egen lave Maade at forstaa, grove Maade at føle, fattige Maade at smage paa, for at Gud kan give den sin liflige Manna, hvis Smag i sig forenet ejer al den Sødme og Velsmag, som du vil have Sjælen til med Møje og Besvær at løbe efter, og dog er saa fin, at den svinder hen i Munden; derfor er det, at den ikke kan mærkes, hvis man vil smage anden Velsmag og andre Sager, thi saa kan man ikke tage imod den. Sørg for at gøre Sjælen fri fra alt Begær efter Sødhed, Velsmag og Betragtninger, og forurolig den ikke med Bekymring af nogen Slags hverken fra oven og endnu mindre fra neden, men bring den i størst mulig Ensomhed, fjærnt fra alt og alle; thi jo bedre den formaar det, og jo hurtigere den naar til denne uvirksomme Ro, des rigeligere vil den faa indgydt den guddommelige Visdoms Aand, som er kærlighedsfyldt, rolig, ensom, fredfyldt og blid og henrykker Aanden; saa vil den til Tider føle sig bortrykket og saaret paa liflig, fredfyldt Maade, uden at vide, af hvem eller hvorfra eller hvordan, fordi det blev den bibragt uden Egenvirken. Blot en Smule af det, Gud virker i Sjælen i denne hellige ensomme Ledighed, er et uskatterligt Gode, mer end baade Sjælen selv og dens Vejleder kan tænke sig, men det lægger sig ikke for Dagen med det samme, thi det vil blive klart til sin Tid. Hvad Sjælen foreløbig opnaar at føle, er en sær og fremmed Fornemmelse overfor alle Ting, svagere eller stærkere, et blidt Kærlighedens Aandepust og Følelse af Liv i Aanden, med Lyst til Ensomhed og Lede ved Skabningerne og Verden. Thi naar den faar Smag paa Aanden, tabes Lysten til alt det, som er af Kødet."

Finere end her turde den religiøse Forventnings sjælelige Moment næppe andetsteds før eller senere være analyseret, ej heller dens Sag ført med dybere Overbevisning og større Myndighed. Man forstaar, at denne Stilhed, dette sagte Vingeslag af noget, der nærmer sig, og til hvis Modtagelse Sjælen har beredt sig med Tilbageholdelse af sit eget Aandedræt, føles som en

ogsaa Tanken selv, som ikke er, at Sanseligheden, men at overhovedet den naturlige Tankevirksomhed opsluges og forsvinder.

højere og renere Tilstand end selve Henrykkelsen med dens psykofysiske Voldsomhed, hvis Symptomer saa træffende er beskrevet af P. Lacordaire[1]). Forskellen er saa iøjnefaldende, at den næppe trænger til yderligere at paapeges. Det er disse sidstnævnte Oplevelser, Juan de la Cruz baade i „Subida" og „Cántico" skynder sig forbi for at naa frem til det rene Møde „Aand med Aand", som er hans Maal. Men heller ikke for de paafølgende positive Udløsninger af den fulde Besiddelses Glæde er han egentlig noget betydende Vidne — enten det saa skyldes Sky for Udmalingsforsøg af, hvad der er „totalmente indecible" (Llama S. 675), eller andre Grunde. Som hans Forfatterskab staar, er dets Nerve lagt blot i det citerede Afsnit af „Llama"; her er Strengen, hvis Tone bestandig klinger igennem, her er det evigt varierede Tema i det variationsrige Værk — et Præludium til den klare Gudsoplevelses aldrig fuldførte Bryllupshymne.

Og alligevel — her er mere end et Præludium. Thi Forventningen er ikke blot det teologiske Ledemotiv; den er det psykologiske Brændpunkt og bliver dermed Nøglen til Forstaaelsen af hele hans Personlighed og Kilden til den *Poesi,* som er dens egentligste Selvudfoldelse. Omkring Forventningstilstanden og den gryende Overgang til Opfyldelsen vibrerer hele Forestillingsindholdet i denne Digtning, hvis Symbolik er inspireret af og genspejler en i Sandhed poetisk Livsforstaaelse. Juan de la Cruz's Liv er den konsekvente Realisering af en tragisk og over-tragisk Livsstemning, og denne Stemning er tillige, fortættet til digterisk Syn, blevet grebet af hans Fantasi og bragt til et Udtryk, der er ligesaa sjældent i Digtekunstens som i den kristne Religions Historie.

Saa lidet omfattende Juan de la Cruz's digteriske Produktion er, rummer den dog en hel Skala af Kunstformer, lige fra den Anvendelse af hans Tids mest højmoderne lyriske Udtryksmidler

[1]) 37e Conférence, citeret hos Rousselot S. 374: „Tout à coup, et comme par hasard, les cheveux se dressent, la respiration devient étroite, la peau se contracte, et un glaive froid va jusqu'à l'âme. C'est le sublime qui est apparu .... Mais ce n'est qu'une apparition, et c'est pourquoi il nous tire de notre état naturel, nous faisant une sorte de violence abrupte et courte."

paa den religiøse Følelses sarteste Materiale, som i „Noche oscura"-, „Cántico"- og „Llama"-Digtene angiver hans baade sjælelige og tekniske Højdemaal, og til det Par i Formen folkeligt jævne, af Indhold inspirationsløst kirkefromme Lærepoesier, som af nogle tilskrives ham[1]). Mellem disse to Yderpunkter ligger Resten af Juans Digtning: „Tras de un amoroso lance" og de tre atter mere mystisk beaandede Smaadigte: „Entréme donde no supe", „Que bien sé yo . . ." og „Un pastorcico". Var Refrænet i de tre første af disse fire Digte ikke af en egen storladen Virkning, vilde de uhjælpeligt falde ind under Dommen: „tørt didaktiske". Pastorcico-Digtet derimod er noget for sig. I dets allegoriske Fremstilling af Kristendommens objektive Indhold mærker vi noget af Hoveddigtenes symbolske Fylde. Det skildrer Kristus i Skikkelse af den unge elskovssmægtende Hyrde, der var en staaende Figur i Tidens bukoliske Kunstdigtning, og lader ham bringe sin Elskovslængsel det højeste Offer gennem den selvvalgte Død „med Armene udbredte, fæstet til et Træ". Man maa mene, hvad man vil, om Digtets æstetiske Værdi — det kunde falde saavel den religiøst som den poetisk interesserede for Brystet at se netop dette Stof inddraget i Hyrdepoesiens sødligt manierede Sfære, uhyre betegnende, som det er, for den spanske Renæssances Opblanding af religiøse Kunstmotiver med verdslige — saa maa det dog indrømmes, at dets Ide: Kristi Selvtilintetgørelse set som Udtryk for Kærlighedslængsel, hverken savner Kraft og Indholdstynge eller indre Slægtskab med Juan de la Cruz's ledende Tanker. Men eet er aabenbart: netop det poetisk skønne ved Digtet — Dogmets frie Fortoning til Symbol — er det *kirkeligt set betænkelige* saavel ved det som ved alle Juan de la Cruz's tre Hoveddigtninge.

Det forholder sig nemlig med Juan de la Cruz's Digtning som med hans Prosaværker: jo længere vi er borte fra selve Kærnen, fra selve den mystiske Oplevelse, des mere teoretisk tør, skematiserende og moraliserende bliver han, og jo mere Skil-

[1]) „En el principio moraba" o. fl., Ed. crít. III S. 174 ff. Heller ikke Nr. 9 og 10 paa Listen S. 32 er af stor Værdi. Endelig kan „Vivo sin vivir en mi" bedst nævnes for sig. Umystisk i Juans Forstand, tiltalende naturligt i sin Følelse, men trættende ved sit noget smagløse Spil med „muero porque no muero" minder det egentlig mest om Teresa.

dringen samler sig om Forventningsmotivet, som er Kærnens Kærne, des større Flugt og Højhed faar Sproget, des tydeligere mærkes Inspirationen. Derved faar denne Digtning — i en Grad, der stiger med dens Kvalitet — et Præg af større Subjektivitet og af løsere Sammenhæng med Kirkelæren, end det paa nogen Maade synes at have været Juan de la Cruz bevidst. Ikke at der ligger nogen heterodoks Teologi bagved; hele den ortodokse Lære om Synd og Naade er tværtimod forudsat og forbliver i og for sig ukrænket. De hyppige Henvisninger i de store Skrifter til „la gloria“, „la otra vida“, „la fruición“, hvorpaa der i dette Liv kun kan opnaas en Forsmag, har deres Korrelat i „Llama“s 1ste Strofe: „rompe la tela“ etc. og betegner en Nedstigning fra Eckeharts indvendige Svæven over Liv og Død og alle ydre Salighedsbegreber til en mere populær-kirkelig Følemaade. Heller ikke behøver det at vække nogen større Betænkelighed at se den verdslige Lyriks Kunstformer og delvis dens Billedstof[1]) anvendt paa det religiøse Forhold. Det fremmedartede ved Juan de la Cruz's Poesi hidrører egentlig ikke herfra; det ligger i Virkeligheden i selve Undladelsen af at benytte eller blot støtte sig til Religionens objektivt formulerede Indhold. Vi er Vidner til et Møde mellem Gud og Sjælen, hvor begge Faktorer er afklædt de specielt kristelige Bestemmelser; vi medoplever en mystisk „Alménoplevelse“, der gennem den teologisk-opbyggelige Udlægning af Digtene er blevet indkapslet i et kristeligt Tankesvøb, men i Virkeligheden ligger saa intakt derinde som Insektet i Ravstykket. Det gælder i noget mindre Grad „Llama“-Digtet, hvis Symbolik — trods den orgiastiske Klang navnlig af 2den Strofe — nærmer sig mere til den bibelske. Men saa meget des mere afgjort gælder det „Noche oscura“, det af Digtene, der bringer os Juan de la Cruz's Egenart mest uforfalsket til Bevidsthed, og som derfor bør være baade Udgangs- og Slutpunkt for vor Betragtning.

„Intet är som väntanstider“. Ordene er Karlfeldts, men de kunde godt staa som Overskrift over hele Juan de la Cruz's Forfatterskab, thi de er Kvintessensen af hans religiøse Budskab,

[1]) la secreta escala — el aire de el almena etc. — hele sidste Strofe af Noche oscura-Digtet; rompe la tela de este dulce encuentro — cuan manso y amoroso recuerdas en mi seno (Llama); Cántico XI, XIII-XIV, XXIX, XXX, XXXII, XXXVIII, XXXIX.

som det foreligger i Noche oscura-Digtet. Ordene „O noche amable más que el alborada" er utvivlsomt disse Strofers egentlige Centrum. I dem er de Momenter af den mystiske Saligheds-tilstand, der med Morgenrøden oprinder ved Digtets Slutning, allerede paa hemmelighedsfuld Maade indesluttet. Denne Lovprisning af Natten er andet og mere end en poetisk Talefigur, andet og mere end f. Eks. Brorsons „Velsignet Mørke uden Lige, da Lyset selv brød frem af høje Himmerige". Thi „Natten" har ikke blot relativ Værdi som Forstadium til Foreningen. Der er foregaaet en psykologisk Værdiforskydning, der ikke alene er motiveret ved selve Nattesymbolets historisk givne Indholdsfylde indenfor Mystikens Tankekreds, men endnu mere ved Juan de la Cruz's særlige Temperament og sjælelige Indstilling. Sandheden om ham som religiøs-digterisk Aand er den, at selve Sjælekræfternes forventningsfulde Suspension i det aandelige Intet's Mørke med advertencia amorosa som eneste svagt lysende Stjærne har suget ham til sig med saadan Magt, at det er blevet hans egentlige Element, det eneste, hvori han føler sig hjemme. Og dermed er det givet, at der ikke findes andre konstituerende Bestanddele i hans religiøse Selvbevidsthed end Mørket, Længslen og Forventningen. En saadan Bevidstheds Indhold er usammensat og elastisk nok til at lade sig *harmonisere* med Ortodoksiens, men den er og bliver dog af anden Art. Mørkevandringen, der kun ledes af Troen paa „Guds Væren"[1]) som det bestemmelsesløse „Lys i Hjærtet", Mødet paa det øde Sted, den Elskedes Søvn „ved Brystet", Opvaagningens Øjeblik hos Brudgommen, straks slaaende over i en ny Hensynken af Bruden, hvori hun ganske slipper baade Omverdenen og sit Selv (cesó todo y dejéme) — alt ligger indenfor den angivne Ramme af „Tærskelsymbolik". Og heller ikke „Llama" gaar i Virkeligheden ud derover. Dette Digt, som begynder med „Berøring" (o toque delicada) og ender med Guddommens Opvaagnen „en mi seno", føjer egentlig intet nyt til, hvad der var givet med „Noche oscura". Det samme gælder „Cántico", hvis væsentligste Bidrag er det kosmisk-naturlyriske Element med den kostelige aromatiske Tilsætning til Stemningsindholdet, som

[1]) „su ser" Subida S. 107.

V. 13 og især V. 14 giver. Dette sidste Vers sammenfatter i sin Billedrække hele den frodige Rigdom af Nuancer, Natsymbolet rummer ud over sin Anvendelse som motorisk Princip for Sjælens Opstigning. Vi begynder med det præcist anslaaede Tema: „den rolige Nat tæt op til Morgenrødens Frembryden", fortsætter saa gennem de skønne Udtryk for sfærisk Aandemusik: „la música callada, la soledad sonora", og naar endelig frem til det nye, dybe Symbol for Mørkets egentligste Indhold: Kærlighedsfestens „Maaltid, der kvæger og vækker Elskov". Alt ligger ogsaa her gemt i den tavse Forventnings uendeligheds-svangre Lotusknop. Og det er, som Juan de la Cruz saa ganske lader sig henrive af selve Knoppens anelsesfulde Skønhed, at han knap kan rumme endog blot det allerførste Udspringsøjebliks Sødme endsige den fulde Udfoldelses Fryd. Saaledes kommer han ogsaa som Digter til ikke blot at pege bagud mod Middelalderens „store" Mystik, hvis Grundtendens fra Bernard til Teresa den samler, men ligesaa meget fremad — frem imod en ny Tids poetiske Formulering af Sjælelængslen, frem mod „Stunden næsten oprunden" og mod det unævnte, som „durch das Labyrinth der Brust wandelt in der Nacht".

Endnu en Overvejelse trænger sig paa. Hvoraf kommer denne besynderlige Spaltning, der lader os se Noche oscura-Digtets Forfatter snart som troende Dogmekristen, der tyder sine egne Oplevelser strengt kirkeligt, og snart som en fremmed Fugl, der kun tvunget til at søge Ly og Fred har bygget sin Rede under Kirkens Tag? Og hvorfor skjuler Modsætningen sig netop i Tærskelsymboliken? Mon ikke, fordi netop denne Symboliks Stemningskvalitet er det intenseste Udtryk for *Individualitetens* yderlige Spænding i Mødet med det objektive? Det 16de Aarhundrede betegner den moderne Personlighedsfølelses Gennembrud og opruller dermed vor Tids dybeste Problem. Intetsteds føles Enkeltpersonlighedens Værdi og samtidig dens Armod saa skarpt som ved dens Overgang til at blive indsmeltet i noget „overpersonligt". Digtningen kan kun anskueliggøre dette lønlige Mødes paa een Gang liflige Dragen og umaalelige Forfærdelse gennem Elskovsforholdets ikke ganske kongruente Højspænding. Vil den videre, svigter ikke blot Sprog, men ogsaa

Tanke, og kun Følelsens dunkle, antydende Stammen bliver tilbage. Videre end til denne Stammen er vel Literaturen ikke naaet den Dag i Dag, og det er et Spørgsmaal, om Vejen overhovedet er farbar længere frem. Den plastiske Kunst er forlængst standset. Juan de la Cruz er det literære Sidestykke til El Greco, hvis religiøse Billeder betegner Afslutningen af en Udvikling, der fra den middelalderlige Hvilen i det objektive fører igennem den italienske Renæssances kortvarige Harmoni til den spansk-nederlandske Naturalisme og dermed til Billedkunstens Skilsmisse fra Kirken. Han er et historisk Modstykke ikke blot til Luther, der redder Personligheden ind under Gudsordets Vinger, men ogsaa til Calvin og Loyola, der tvinger den ind under en ny Disciplin og dermed skaffer ældgamle Tendenser fornyet Herredømme. Juan de la Cruz gør ingen af Delene; han beholder den gamle mystiske Udtømmelseslære — som det faldt Eckehart saa let at udvikle til sublim Teosofi, fordi han endnu hvilede trygt i Objektiviteten — men støder paa sin egen irreduktible Selvfølelse og bliver derigennem en Lidelsesfælle til den Nutids Katolik eller Protestant — fra Pascal til Kierkegaard — der deler hans „sentimiento trágico de la vida" (Unamuno).

Men vi kan ikke standse ved det tragiske, naar Forholdet er det, at Juan de la Cruz selv mener at være naaet ud derover. Og det gør han jo, selv om vi aldrig faar den fulde Forklaring paa, hvad Indholdet er af den passive Kontemplations „noticia de Dios". Gang paa Gang lover „Subida" os, at denne „Kundskab" nærmere skal beskrives; maaske er Løftet virkelig blevet holdt i en tabt Fortsættelse af „Noche oscura"; sikkert er kun, at vi maa nøjes med det uopfyldte Løfte og med det Fingerpeg, vi faar i „Subida" II Kap. XIII, hvor Talen er om Kontemplationens sjælelige Betingelser. Men det er ogsaa et betydningsfuldt Fingerpeg. Det er her, der tales om horror vacui i Naturen (S. 165), og Meningen er øjensynlig, at det højere aandelige Lys, „som altid er til Stede", er en Sammenflyden af overnaturlig med naturlig Virken og tilvejebringer Enhed mellem de to Kategorier, saa snart Sjælen har fjærnet Sanseverdenens og

det nedefra bestemte Tankelivs Slør[1]). Den Skuen, som nu oprinder, er bestemt oppefra; den er „almen og forvirret" og dog en virkelig Skuen, en højere *Forstaaen*. Den kaldes udtrykkelig en Begriben uden egen Anstrengelse og sammenlignes med de guddommelige „Oplysninger, Bestraalinger og Beaandelser", altsaa med den profetiske og digteriske Inspiration[2]). Kun kommer denne Begriben ikke — som „Oplysningerne" m. m. — paa voldsom og tranceagtig Maade, men modtages „frit", i harmonisk Ro, Stilhed og Klarhed. Vi har her intet mindre end Begyndelsen til, hvad der samtidig vilde være en Kontemplationens og Inspirationens, den religiøse og den æstetiske Intuitions Teori. Der gives en højere Forstaaen, en umiddelbar Skuen af Altets og af Sjælens indre Realitit. Den er her, forud for den moderne Psykologis Arbejde paa det samme Felt, bevidnet og hævdet som sjæleligt Fænomen, og Midlet til at opnaa den og neddukke Selvet i en sandere Syntese, er de to, som er eet: den passive Opgiven af det enkelte for det Hele og den „almene" Kærlighed („al alma ya enamorada" S. 165).

[1]) Jfr. Subida III Kap. XII S. 302, hvor der gøres Rede for den indre Forstaaelse af et Tankeindhold i Modsætning til den ydre. „Las potencias" kan kun beskæftige sig med Tingens „corteza y accidentes" ; skal dens „sustancia entendida y amada" naas, maa det blive gennem et Ophør af deres Virken. Der rummes i denne Udvikling en frugtbar Spire til en Intuitionens Psykologi.

[2]) Se det af P. Andrés de la Encarnación bevidnede Stykke S. 164, om hvis Autenticitet Baruzi ikke tvivler.

NOTER

[1]) P. Rousselot opstiller som Middelalderens to Hovedformer for Kærlighed til Gud den „fysiske" repræsenteret ved Thomas, der elsker Gud som det højeste Gode, og den „ekstatiske" (Bernard, Richard af Sct. Victor), der sigter mod Personlighedens Udslettelse. „Cette conception ... suppose à l'origine de l'amour deux termes personnels qu'elle considère en faisant abstraction de leurs relations de natures, et place le but idéal de l'amour dans le sacrifice total de la personnalité aimante à la personnalité aimée .... Les principes de S. Thomas sont diamétralement opposées, puisqu'il tient 1) qu'on aime Dieu comme l'être infini, source de tout l'être; 2) que Dieu, „forme pure", et qui ne fait nombre avec rien, peut, à cause de sa subtilité infiniment exquise, pénétrer et „informer" les esprits créés, de telle sorte, que, plus ils sont possédés

de Lui, plus ils „se retrouvent" " (S. 55). Her fremfor noget andet Sted kan der tales om Juan de la Cruz som Syntetikeren, der forener modsatte Strømme i sig. Hvilende paa et fast thomistisk Underlag (Guds Uendelighed, hans Renhed, der gennemtrænger alt, hans væsentlige Iboen og Staaen som Solen over Sjælene) og dog med Kærlighedens Voldsomhed (Noche 116—118) og fulde Trang til personlig Hengivelse (Cántico passim) er hans Mystik mættet med Taulers og Ruysbroecks Glød, men altid tillige med Respekt for det ophøjede; se Cántico XXII, IV, S. 566: „si él, por su gran misericordia, no nos mirara y amara primero, como dice San Juan, y se abajara, ninguna prisa hiciera en él el vuelo del cabello de nuestro amor bajo". Skæringen mellem de to Hovedlinier er det, som fører til Trosbegrebet: den, der vil finde en personlig Gud at elske, men ikke vil drage ham ned, maa selv stige op, til Vejr og Sans tabes. Først da *skuer* Kærligheden. „Me hice perdidiza, y fuí ganada" (Cántico XX, V).

[2]) Anders Nygren's fortrinlige Arbejde: „Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros och Agape" I, Stockholm 1930, er kommet mig for sent i Hænde til, at der i nærv. Skrift har kunnet tages det Hensyn til den i dette Værk givne Problemopstilling, som den fortjener. Det er imidlertid en Tilfredsstillelse at se Tanker, der formentlig i ikke ringe Udstrækning samstemmer med Hovedresultatet af en Monografi som den foreliggende, bragt til saa klart og skarpt et Udtryk. Anvendt paa Juan de la Cruz vil Eros-Agape-Prøven jo faa det Udfald at vise, 1) at det Tankekompleks, der danner hans *metodiske* Udgangspunkt, aldeles overvejende er at finde paa Eros-Siden, men 2) at den nyplatoniske Eros-Linie dog allerede fra Begyndelsen krydses af det irrationelt-aktive i den guddommelige Kærlighed, og 3) at saavel Skildringen af Sjælens Udvikling gennem „den mørke Nat" som de fragmentariske Antydninger ang. den teopatiske Tilstand frembyder et saare karakteristisk Billede af Eros- og Agapemotivernes bestandige Reageren mod den kristelige Mystiks Forsøg paa at bringe dem til Enhed. Her maa det vel erindres, at Agapetanken jo ikke — saaledes som Erosfilosofien — forsøger at give nogen enten metafysisk eller psykologisk Løsning af det ondes Problem. Hvor dette Problem melder sig — og det er underliggende i hele Tomheds-Teologien — tvinges den kristne Mystiker til at hjælpe sig med gammeltestamentlige eller platoniske Formuleringer. Det er dette, vi i saa rigelig Grad har kunnet iagttage hos Juan, og som bidrager til at gøre Forholdet mellem Nygrens to Grundmotiver ganske særlig kompliceret hos ham. Her er, som sagt, en lokkende Opgave for en Lutherforsker: Jævnførelsen af „Zorn Gottes" med „noche oscura del espíritu". Vi nøjes med at konstatere, at Juans nyplatoniske Renselses-Skema bestandig bringes til Vaklen af et Gudsbegreb, der ikke vil holde sig inden for hverken Aristoteles' eller Plotins Ramme, men umotiveret lader sin Ild gøre Renselsens Gerning. Og denne Ild er ingen kosmisk-upersonlig Kraft, men udgaar fra „Ham, der vaager over Israel," og er baade værditilintetgørende og værdiskabende. Jfr. til det sidste bl. a. „Cántico" s Strofe XXIII med Udlægning, hvor græsk og jødisk findes tæt sammenflettet. Alligevel bliver der nok tilbage af antik „Opadstræben" til, at man kan sige, Erosmotivet hævder sig. Det samme gælder i den teopati-

ske Tilstand: samtidig med at være gennemtrængt af en Guds Kærlighed, der ingen Fortjeneste, ingen Selvvirksomhed har levnet, beholder Sjælen dog baade Fuldkommenhed og stoisk Ataraxi og fremfor alt den egocentriske Indstilling, der nærmer Juan saa meget baade til Antiken og Sufismen og til Kierkegaard. Men det er næsten umuligt at undgaa med saadanne Domme at blive uretfærdig: Fænomenet er for tosidigt til at ville indordne sig under nogen anden Helhedsbedømmelse end netop den, at begge Motiver er til Stede. Bedst kunde man maaske sige, at Juan ikke blot spænder Erosmotivet til det yderste, ja, ud derover, men at denne Overspænding finder Sted som Følge af Agapemotivets Indflydelse. Agapetanken i dens Renhed er det ikke lykkedes Juan at fatte — det er Luthers Fortjeneste — men han er maaske Katolicismens fornemste Repræsentant for den stærke religiøse Forbrændingsproces — evig Uro, Tilintetgørelse af det menneskelige, Anelse af det guddommeliges særegent kristelige Potens — som de to Motiver i deres Sammenstød fremkalder.

TILLÆG

METRISKE OVERSÆTTELSER

1. „*En una noche oscura*".[1])

En Nat i Mulm og Skygge
med Hjærtet tændt af Længsels Luepile
— o Vandring til min Lykke —
uset jeg ud mon ile,
da alle i mit Hus var bragt til Hvile.

Bag Mørkets Hegn, det trygge,
forklædt ad skjulte Stige bort at ile,
paa Vandring til min Lykke
mod dulgte Maal at stile! —
thi alle i mit Hus var bragt til Hvile.

Mig Natten blid mon hylle
i tættest Slør, at intet Blik mig kendte,
og jeg lod ej mig trylle,
ej jeg mit Øje vendte
mod andet Lys end det, i Barm mig brændte.

Det ledte mig saa fage
og mere klart, end Middagssol kan gløde,
did, hvor jeg vilde drage,
hvor ham jeg skulde møde,
der ventede mig dér, hvor alt var øde.

[1]) Denne og de følgende Oversættelser er alle *frie* Oversættelser, i hvilke — med Undtagelse af den første — ikke engang Originalernes Versemaal er bibeholdt. De hidsættes for at illustrere *Stemningen* i Juans Digte.

O Nat, som lod mig finde,
o Nat mer elskelig end Daggrys Gammen,
o Nat, som Elskerinde
med Elsker førte sammen
og smelted' om til ham i Elskovsflammen!

Tæt han mig laa ved Brystet,
hvis Blomster ene sig for ham oplukked';
dér ham at slumre lysted'.
Sødt ham i Favn jeg vugged',
mens Cedertræets Krone mildt sig bukked'.

Da jeg hans Lok saa flagre
i første Morgenvind fra Taarnets Tinde,
blidelig han sin fagre
Arm mig om Hals mon vinde,
og al min Sans jeg salig følte svinde.

I Glemsel dybest faldt jeg,
mit Ansigt bøjed' ned jeg mod den kære,
mig selv forlod med alt jeg,
og Sorgen lod jeg være
begravet dybt blandt Liljerne de skære.

2. „*Adonde te escondiste*“
(Højsangen).[1])

I.

Du, hvem jeg elsker, ak, hvor er dit Skjul?
Ene du lod mig i Længselens Smerte,
flygtede snelt som den vingede Fugl
bort fra mit saarede, kaldende Hjærte.

[1]) I „Cántico“ er Stroferne I—IV, VI—XII L. 2, XIII—XXVI, XXXI—XXXII og XXXV—XXXIX talt af „Bruden“ (Esposa), Strofe V af „Skabningerne“ (Criaturas) og Stroferne XII L. 2—4, XXVII—XXX og XXXIII—XXXIV af „Brudgommen“ (Esposo).

II.

Hyrder, som færdes paa Bjærgenes Hæld,
om I ham ser, som mit Hjærte begærer,
tal om min Vaande, og mindelig meld
Dødsbraadden ham, som i Barmen jeg bærer.

III.

Søge ham vil jeg paa ilende Fod.
Dalenes Blomster forbi vil jeg haste.
Fjældenes Vilddyr ej standser mit Mod,
ej under Hegn eller Mur vil jeg raste.

IV.

Susende Skov, af hans Haand kaldt til Live,
grønnende Engdrag med Blomster besat,
drog paa sin Flugt han forbi jer saa brat,
ak, kan I ej da hans Vej mig beskrive?

V.

„Ilsomt blandt Ungkrat og skovrige Høje
nys paa sin Bane henskred han i Glans.
Skinnende staar vi tilbage i Krans,
solstraaledøbt i et Blik af hans Øje."

VI.

Ak, hvem kan læge min blødende Vunde?
Giv mig dog engang at eje dig helt,
ikke blot Budskabet sløret og delt,
aldrig fuldbaaret i Skabningers Munde.

VII.

Skaren, mig møder, kun øger min Jammer,
dit er jo Lyset, hvis Skær de beholdt;
Tonen den søde, mig Ve haver voldt,
dirrer med Navnet, de dunkelt kun stammer,

VIII.

Liv, som forbløder, kan mer jeg dig friste,
Liv, der udrinder med Pilen i Bryst,
vingede Pil, som har dødelig kyst
Hjærtet med Budskab, det aldrig vil miste.

IX.

Du, som gav Ulivssaar, tag, hvad du røved',
grib dog den skælvende Sjæl ved din Fod.
Voldsmand, som læger, lad ej i sit Blod
længer den vælte sig for dig i Støvet.

X.

Vis mig dig, du, som i Verden saa vide
ene kan stille mig Længselens Ve,
du, hvem mit Øje blev skabt til at se,
Lys i mit Mørke og Bod for min Kvide.

XI.

Sølvklare Kilde, da nys du mon tindre,
mens i min Vaande forbi dig jeg gik,
bragte du Hilsen mig da fra det Blik,
som har for evig sig sænkt i mit Indre?

XII.

Elskede Blik, jeg dig flyver imod.
Vend dig dog bort!
„Kom tilbage, min Due!
Hjorten, du saared', kan hisset du skue,
lifligt dit Vingeslag køler dens Blod."

XIII.

Skovskjul i Dale, hvor Løvhanget hvisler,
skyhøje Fjældtop og havgemte Kyst,
brusende Elvefald, Kilder, som risler,
Vindpust, der hvisker om Kærligheds Lyst.

XIV.

Natten, der stunder mod Dagningens Straaler
vugget af Toner paa Stilhedens Strøm,
Ensomheds Harpe i løndomsfuld Drøm,
kvægende Maaltid af Kærligheds Skaaler!

XV.

Fjældfast i Freden vor Brudeseng troner
trygt mellem Huler, hvor Løverne bor,
tjældet med Purpur og Rosernes Flor.
Tusind forgyldene Skjolde den kroner.

XVI.

Se, i dit Spor, af din Gnist tændt i Lue
Jomfruer følger med Hjærtet i Brand.
Vinen den søde dem ildned' paa Stand,
himmelske Duft af den viede Drue.

XVII.

Vin mig den Elskede skænkte
selv med sin Haand i det lønlige Rum.
Fluks ej paa andet jeg tænkte.
Drikken min Sans gjorde dum.
Græsgang og Hjord, som jeg vogted', i Glemsel jeg sænkte.

XVIII.

Dér han mig trykte til Brystet,
lærte mig Visdom med Lifligheds Smag.
Dér jeg ham gav, hvad ham lysted':
helt mig at eje i Mag.
Brudgom af Brud dér usvigelig Jaordet høsted'.

XIX

Glad har min Sjæl med hver Evne
fuldt jeg opofret i Tjenesten hans.
Intet af mit mon jeg levne,
Dagværket svandt af min Sans.
Elske er ene den Dont, som jeg véd af at nævne.

XX

Vorder ej mer jeg nu fundet
hist, hvor I færdes i Torvenes Larm,
regn mig da blot som forsvundet,
røvet af Kærligheds Arm.
Uigenkaldelig tabt blev for evig jeg vundet.

XXI

De Blomster blaa, jeg finder
paa Græssmaragdens grønne Grund,
til Kranse jeg dig binder
i Elskovs Morgenstund;
se, mine egne Haar jeg om dem vinder.

XXII

Den Lok, der flagred' mod dig
og til min Skulder drog dit Blik,
i den med Haand og Fod dig
salig jeg fangen fik,
og af mit Øjes Pil du saare lod dig.

XXIII

Glansen, du selv mig sendte,
Øjnenes Lys, du om mig gød,
for mig din Hu optændte,
Frænder og kære bød
ydmygt at ære den, hvis Spor de kendte.

XXIV

Om mørk af Lød du fandt mig,
ej mer jeg skal til Skamme staa.
Selv du jo Kransen bandt mig,
thi da du paa mig saa,
af Blikket evig Skønheds Straale randt mig.

XXV

O fang de Ræve fage,
thi se, med Blomster staar vor Vin.
Kom under Løvets Tage,
hvor Rosen dufter fin;
lad alle, os forstyrrer, hist tilbage.

XXVI

Stil, Nordenstorm, din Vrede,
kom, Søndenvind, med Elskovs Duft;
lad i vor Have sprede
sig yndigt krydret Luft
og Blomster om den Elsktes Leje frede.

XXVII

„Nu Bruden er traadt i min Have ind,
og lifligt hun stiller sit Savn.
Sødt hviler hun under den svale Lind,
hendes Rosenkind
er gemt i den Elskedes Favn.

XXVIII

Ind under den Abild vi slutted' vor Pagt,
og Haanden jeg kærlig dig bød;
hvor din Moder krænktes af Mørkets Magt,
blev dig Boden bragt,
som endte for evig din Nød.

XXIX

I Fugle saa lette, du Løve paa Lur
med Raabuk og springende Hind,
Solbrand over Bjærgkløft og Fossernes Dur,
vejrslagne Natur,
Natrædsel i gysende Sind,

XXX

jeg beder Jer alle ved Strengenes Klang:
I komme ej nær til vort Bo.
O lad Jer besværge af Kærligheds Sang,
at trygt sig engang
dog Bruden kan hvile i Ro."

XXXI

I Juda Døtre, forstyrrer os ej,
mens Duften om Roserne svæver;
fra Elskovs Tærskel sig fjærne Jer Vej,
hvor i Ly for Jer Leg
tyst Saligheds Luftning bæver.

XXXII

O dølg dig, Elskte, og søg med dit Blik
mod Bjærgenes hellige Tinde.
I Tavshed du gemme, hvad skjult dig opgik:
det Følge, jeg fik
til Færd mod, hvad fjærnt jeg vil finde.

XXXIII

„Den hvide Duelille
til Arken med sit Olieblad har vundet,
og hvor den friske Kilde
i Grønsvær frem er rundet,
har Turtelduen glad sin Mage fundet.

XXXIV

I Ensomhed sin Rede
den bygged', og i Ensomhed den sænktes,
og lønligt dèn mon lede
han selv, mod hvem den længtes,
thi selv i Ensomhed af Elskovsve han trængtes."

XXXV

Elskte, vi vil os fryde,
og i din Skønheds Glans vil vi beskue
Højen, hvor Kilder flyde,
Fjældkammens hvalte Bue,
Skovtykning sval, som dæmper Dagens Lue.

XXXVI

Op til de dulgte Huler
højt under Fjældets Tinde lad os drage.
Dér vi os sammen skjuler
i Elskovs Attraa fage.
Granatens søde Saft skal dér vi smage.

XXXVII

Dér vise mig du vilde
det dyre, som min Sjæl begære voved'.
Dér vil mit Savn du stille
og binde om mit Hoved
den Kærlighedens Krans, du fordum loved'.

XXXVIII

De søde Fugletoner,
som flyver Elskovs Længsel mildt til Haande
under de dunkle Kroner
med Nattens blide Aande,
nærer den Ild, som mig fortærer uden Vaande.

XXXIX

Ingen har set vor Lykke,
den onde Aand for evig bort var svunden;
i Nattemulmets Skygge
vor Hær red ned i Lunden
at se, hvorfra det klare Væld var runden.

3. „*Oh Llama de amor viva.*“

O Kærligheds levende Flamme,
som trænger igennem mit Hjærte
og lifligt i inderste Grunde det faar til at gløde,
fuldend dog dit Værk med det samme —
forbi er jo Renselsens Smerte —
bryd Sløret itu, som end hindrer vort lønlige Møde.

O Brand, der usigeligt svaler,
o kvægende Vunde, som fryder,
o dulmende Kærtegn af Haanden, den mægtige, milde,
som Evighedskræfter indgyder
og tusindfold Vaanden betaler,
du bringer den Død, som er Livets Fornyelses Kilde.

O straalende Lamper, hvis Luer
oplyser saa sælsomt mig Sindet,
at Klarhed dets grundløse Dybder uendeligt fylder.
Dets Sans, før af Natmørke blindet,
med Undren de Flammer beskuer,
de glødende kaster tilbage mod den, de dem skylder.

Ak, Flamme med elskende Mildhed,
saa sødt du i Sjælen dig rører,
hvor hemmelig dybt du alene mit Hjærte omsvæver,
saa bævende salig jeg hører
i Aandens indviede Stilhed
den Kærlighedsrøst, som paa Evigheds Vinge mig hæver.

LITERATURANGIVELSER

E. Allison Peers: Studies of the Spanish Mystics. London 1927.

Henri-Frédéric Amiel: Fragments d'un Journal intime. 2. ed. Génève-Paris 1922 (vol. 1—3).

Jean Baruzi: Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique. Paris 1924.

Bernardi Claravallensis opera omnia (ed. per Petrum Bellerum). Antwerpen 1576.

Biblioteca de Autores Españoles.

Nueva Biblioteca de Autores Españoles tomo XVI (Escritores místicos españoles).

Sancti Bonaventurae opera omnia ed. Quaracchi 1884 ff. tom. I—X.

Dom Cuthbert Butler: Western Mysticism, 2. ed. London 1927.

P. Crisógono de Jesús Sacramentado: San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria. Ávila 1929.

(Pseudo-) Dionysius Areopagita i Migne Patrologia Series Graeca tom. III.

Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts hrsg. v. *Fr. Pfeiffer,* II Meister Eckhart. 2. Aufl. Göttingen 1906.

Herm. Büttner: Meister Eckeharts Schriften und Predigten, Bd. 1—2. Jena 1923.

M. Grabmann: Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik. München 1922.

Gersonis opera tom. I—IV. Argentinae 1494 o. 1502.

Etienne Gilson: Le Thomisme. Paris 1923.

— La Philosophie de saint Bonaventure. Paris 1924.

Friedrich Heiler: Das Gebet. 4. Aufl. München 1924.

Hugo de Sto Victore i Migne: Patrologia Ser. Latina 1. CLXXV.

Juan de la Cruz. Obras del Místico Doctor San Juan de la Cruz. Edición crítica tom. I—III. Toledo 1912—14.

Leon Hebreo: Dialogos de amor trad. por Garcilaso Inca de la Vega Nueva Bibl. de aut. esp. t. XXI.

Loyola. The Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola ed. Longridge. London 1919.

Marcelino Menéndez y Pelayo: Historia de los Heteródoxos españoles 1. ed. tom. II. Madrid 1880.

Ludwig Pfandl: Geschichte der spanischen Nationalliteratur in ihrer Blütezeit. München 1929.

Richard de Sto Victore i Migne Patrologia Ser. Latina tom. CXCVI.

Rousselot: Les Mystiques espagnols. Paris 1869.

Pierre Rousselot: Pour l'Histoire du Problème de l'Amour au Moyen Age. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters hrsg. v. Bäumker u. Hertling t. VI, Münster 1908).

Oeuvres de *Ruysbroeck* l'Admirable. Trad. du flamand par les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques. Bruxelles 1912 og 1917. Vol. I: Miroir, Clôtures, Dégrés, vol. II: Royaume.

Deutsche Schriften des *Heinrich Seuse* hrsg. v. K. Bihlmeyer. Stuttgart 1907.

Johannes Taulers Predigten hrsg. v. Walter Lehmann, Bd. I—II. Jena 1923.

Obras de *Santa Teresa de Jesús* ed. P. Silverio de Santa Teresa. Burgos 1915—19. Tom. I: Vida, tom. II: Relaciones, tom. IV: Moradas.

Thomas Aquinas. Sancti Thomae Aquinatis opera omnia. Jussu impensaque Leonis XIII P. M. edita Romae 1882 f. Tom. IV ff.: Summa, tom. XIII—XIV: Ctr. Gent.; id.: In quatuor libros sententiarum mag. Petri Lombardi; id.: Quaestiones disputatae.

HENVISNINGER

til *Edición crítica,* Toledo 1912—1914, overførte til *Burgos-Udgaven* af 1929—1931.

Fortalerne til Subida's II. og III. Bog er i Burgosudgaven inddraget i Kapitelinddelingen. Desuden deler denne Udgave Ed. crít.'s Kap. XI i Subida II i to Kapitler (XII og XIII). Saaledes svarer i Ed. Burg.:

Subida II Kap. II—XI til Kap. I—X i Ed. crít., Subida II Kap. XII—XIII til Kap. XI i Ed. crít. og Subida II Kap. XIV—XXXII til Kap. XII—XXX i Ed. crít. samt Subida III Kap. II—XLV til Kap. I—XLIV i Ed. crít.

			Ed. crít. I.		Ed. Burg. II.				Ed. crít. I.		Ed. Burg. II.
Subida	Pról.	S.	30	S.	7	Subida	II	S.	114	S.	83
—	-	-	31	-	8	—	-	-	116—117	-	86—87
—	-	-	32	-	9	—	-	-	116—119	-	86—89
—	I	-	35	-	12	—	-	-	120—126	-	89—96
—	-	-	37	-	14	—	-	-	122	-	91—92
—	-	-	38—40	-	15—17	—	-	-	123	-	93
—	-	-	42	-	17—18	—	-	-	124—125	-	94—95
—	-	-	44—49	-	20—25	—	-	-	129—131	-	98—101
—	-	-	53	-	28	—	-	-	130	-	100
—	-	-	54	-	29	—	-	-	132	-	101
—	-	-	55	-	30	—	-	-	136	-	104—105
—	-	-	58	-	32	—	-	-	138	-	106
—	-	-	59	-	34	—	-	-	143	-	111
—	-	-	66—79	-	40—52	—	-	-	146	-	114
—	-	-	76	-	48	—	-	-	150	-	118—120
—	-	-	77	-	50	—	-	-	153	-	121—122
—	-	-	78	-	50—51	—	-	-	154	-	122—123
—	-	-	86	-	58—59	—	-	-	155	-	123
—	-	-	92—93	-	63—64	—	-	-	156	-	124—125
—	II	-	97	-	66	—	-	-	157—169	-	126—139
—	-	-	97—110	-	66—79	—	-	-	159—160	-	128
—	-	-	98—99	-	67—68	—	-	-	161	-	131
—	-	-	102—103	-	71—72	—	-	-	163	-	133
—	-	-	104	-	73	—	-	-	164	-	134—135
—	-	-	106—107	-	75—76	—	-	-	165	-	135
—	-	-	108—109	-	77—78	—	-	-	166—169	-	136—140
—	-	-	111—115	-	80—85	—	-	-	168	-	138—139

		Ed. crít. I.	Ed. Burg. II.
Subida	II	S. 170—171	S. 140—142
—	-	- 175	- 146
—	-	- 177	- 148—149
—	-	- 178	- 150
—	-	- 179	- 151
—	-	- 182—183	- 153—155
—	-	- 189	- 160
—	-	- 193	- 164
—	-	- 202	- 174
—	-	- 204	- 176
—	-	- 205—206	- 177—178
—	-	- 208	- 181
—	-	- 210	- 183
—	-	- 211	- 184
—	-	- 213—214	- 185—187
—	-	- 217	- 190
—	-	- 210—221	- 182—195
—	-	- 229	- 201—202
—	-	- 231	- 203—204
—	-	- 235	- 205
—	-	- 238	- 208
—	-	- 239	- 210
—	-	- 241	- 212—213
—	-	- 252—253	- 223—224
—	-	- 261—263	- 231—233
—	-	- 264—267	- 235—238
—	-	- 265	- 236
—	-	- 266	- 237
—	III	- 270	- 240
—	-	- 272—273	- 241—243
—	-	- 274	- 244
—	-	- 277	- 247
—	-	- 279	- 248
—	-	- 281	- 249
—	-	- 289	- 256
—	-	- 298—299	- 264
—	-	- 300	- 266
—	-	- 302	- 268
—	-	- 304—306	- 270—271
—	-	- 307	- 272
—	-	- 309	- 274
—	-	- 311	- 275—276
—	-	- 313	- 278
—	-	- 327	- 291
—	-	- 340	- 302—303
—	-	- 347—348	- 308—309
—	-	- 356	- 317
—	-	- 359—360	- 320—321
—	-	- 387	- 345

		Ed. crít. III.	Ed. Burg. IV.
Cartas	......	S. 93	S. 270
		Ed. crít. I.	
Subida	III	S. 405	
—	-	- 406	- 271

		Ed. crít. II.	Ed. Burg. II.
Noche	I	S. 14	S. 375
—	-	- 26	- 386—387
—	-	- 30	- 391
—	-	- 32—33	- 394
—	-	- 35	- 396
—	-	- 41	- 403
—	-	- 43	- 406
—	-	- 48	- 412
—	-	- 49	- 413
—	II	- 51—53	- 414—416
—	-	- 56	- 419
—	-	- 57	- 420
—	-	- 58—59	- 422—423
—	-	- 62	- 426
—	-	- 64—65	- 428—430
—	-	- 73—74	- 439
—	-	- 75	- 441
—	-	- 81	- 448
—	-	- 89	- 456—457
—	-	- 90—92	- 458—461
—	-	- 101	- 471—472
—	-	- 107	- 479
—	-	- 111	- 483
—	-	- 112	- 484
—	-	- 116	- 489—490
—	-	- 118	- 492
—	-	- 119	- 493
—	-	- 129	- 504

		Ed crít. II.	Ed. Burg. III.
Cántico	.....	S. 493	S. 4
—	.....	- 502	- 16
—	.....	- 503	- 17
—	.....	- 515	- 35
—	.....	- 521	- 44—45
—	.....	- 527	- 54—55
—	.....	- 528	- 56
—	.....	- 529—530	- 56—58
—	.....	- 530	- 59
—	.....	- 531	- 61
—	.....	- 534	- 65—66
—	.....	- 537—538	- 70—72
—	.....	- 539	- 74
—	.....	- 548	- 87—88

		Ed. crít. II.	Ed. Burg. III.
Cántico	.....	S. 551	S. 93
—	.....	- 552	- 93—94
—	.....	- 555	- 99
—	.....	- 558	- 102—103
—	.....	- 563	- 110
—	.....	- 566	- 114—115
—	.....	- 567	- 116—117
—	.....	- 568	- 118
—	.....	- 578	- 134
—	.....	- 581	- 138
—	.....	- 581—588	- 138—148
—	.....	- 588	- 148
—	.....	- 589—590	- 150—151
—	.....	- 593	- 156
—	.....	- 594	- 157
—	.....	- 595	- 158—159
—	.....	- 597—598	- 162
—	.....	- 602—603	- 167—168
—	.....	- 607—608	- 171—172
—	.....	- 610	- 175
—	.....	- 611—613	- 177—179

		Ed. crít II.	Ed. Burg. IV.
Llama	......	S. 619	S. 3
—	......	- 620	- 4
—	......	- 623	- 9
—	......	- 625	- 12—13
—	......	- 626	- 14—16
—	......	- 629	- 20—21
—	......	- 631	- 24
—	......	- 632	- 25—26
—	......	- 633	- 26—28
—	......	- 637	- 33—34
—	......	- 638	- 36
—	......	- 639	- 36—38

		Ed. crít. II.	Ed. Burg. IV.
Llama	......	S. 640—641	S. 39—41
—	......	- 643—644	- 43—45
—	......	- 646	- 49—50
—	......	- 650	- 56
—	......	- 651—652	- 58
—	......	- 652—653	- 59—60
—	......	- 654	- 62—63
—	......	- 655	- 64
—	......	- 656	- 65—66
—	......	- 657	- 67
—	......	- 659	- 70
—	......	- 660	- 72
—	......	- 661	- 73—74
—	......	- 662	- 75
—	......	- 664	- 78
—	......	- 667	- 84
—	......	- 669	- 86—87
—	......	- 672	- 91—92
—	......	- 673—674	- 94—96
—	......	- 675	- 95—97
—	......	- 676	- 98—100
—	......	- 677	- 100—101

		Ed. crít. III.	Ed. Burg. IV.
Avis. y Sent.		S. 20	S. 236
—	—	- 51	- 242
—	—	- 52	- 243
—	—	- 57	- 250
Cartas	......	S. 91—95	- 268—272
—	......	- 93	- 270
—	......	- 104—107	- 285—290
—	......	- 109	- 287
Poesías	......	S. 172—173	- 324—325
—	......	- 174 ff.	- 325 ff.

TRYKFEJL

S. 19 L. 5 f. n. „Léon", læs: „León".
„ 29 „ 19 f. o. „científicia", læs: „científica".
„ 40 „ 2 f. n. „udadskillelige", læs „uadskillelige".
„ 76 „ 3 f. n. „nystestamentlige", læs: „nytestamentlige".
„ 167 „ 12 f. o. „Punk", læs: „Punkt".
„ 184 „ 15 f. o. „sereno", læs: „serena".
„ 223 „ 18 f. o. „om", læs: „som".
„ 305 „ 13 f. o. „Realitit", læs: „Realitet".


GYLDENDALSKE BOGHANDEL
1770

